

اتجاهات التجديد

فِي نَفْسِ الْفَرِيقِ الْكَبِيرِ
فِي مِصْرَ

الدكتور محمد عبد الوهاب

دار البعثات

ص. ١١٨٥ - القاهرة

اتجاهات التجديد

اتجاهات التجديد

فِي نَفْسِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ
فِي مِصْرَ

الدكتور محمد إبراهيم شريف

دار البحوث

م.ب ١١٨٥ - القاهرة

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م

الإهداء

إلى اللذين رحلا سريعاً إلى عالم الحق والبقاء . . .

إليهما « أبي وأمي » في مقرهما الآمن مع الخالدين . . .

براً وعرفاناً . . . ورجاء غفران ورحمة . . .

المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه المصطفى الأمين وعلى آله وصحباته ومتبعي هديه إلى يوم الدين ...

وبعد . . .

فلم يحظ كتاب من اهتمام البشرية بمثل ما حظى القرآن الكريم ولم يقدم كتاب من الهدى والخير للبشرية مثل ما قدم القرآن الكريم ، وكيف لا والقرآن كتاب الإنسانية ومعجزة دينها الخاتم الخالد ؟ وبهذه الحقيقة الثابتة والمتجددة آمن المسلمون ودار جهنم الثقافي ونشاطهم العلمي في شرح القرآن وتفسيره استكناها منهم لحقيقة أسرارهِ ومراميهِ ، واستكشافاً لوجوه الهداية فيه .

ومنذ شرفت مصر بدين الإسلام وآمن أهلها به وهم يطاولون بجهودهم الفكرية الإسلامية جهود غيرهم من أهل الأقاليم الأخرى ، ويلقت النظر في تاريخ الفكر الإسلامي أنه حيث توقف المسلمون بحركته الناشطة وتخلقوا به عن ملاحقة تطور الحياة وتقدمها فيما أعلن عنه - في دوائر علمية مسئولة - من قفل باب الاجتهاد - كانت مصر بعد هذا موطن البعث لهذا الفكر والرجوع به إلى مصدره الأول ، كما كانت أمل العودة إلى حركته الناشطة وإبراز عبقرية الخالدة ومرونته الخلاقة التي تدعوه دائماً إلى مراجعة ذاته بين حين وآخر ليتخلص من زيف عصور التخلف ويعود نقياً من جديد .

وحيث كان تفسير القرآن الكريم هو قطب رحى الفكر الإسلامى
والفلك الدائر حوله فقد كانت قضية التجديد فيه وشرعية هذا التجديد
وأأسسه - مسابرة لروح العصر من جهة وتمثلاً صحيحاً لطبيعة الفكر
الإسلامى من جهة ثانية - مثار الاهتمام من حيث مواكبة التفسير القرآنى
لقضايا الأمة التى يفرضها العصر والتزامه بتقديم كلمة القرآن فيها يعترضها -
فى نهضتها الجديدة - من مشكلات ، ومن هنا بدا واضحاً فى التفسير الجديد
اعتناؤه بجانب التطبيق الواقعى الذى ميزه كثيراً عما سبقه من تفسيرات
العصور السابقة ، كما تشهد على ذلك أية نظرة سريعة - فضلاً عن أن تكون
فاحصة دراسة - تلقى على تفسير حديث وآخر مما ينتمى إلى عصور سالفة .

والواقع أن فترة البعث الناهض بفكر الأمة إن كانت قد ألزمت المفسرين
بقضايا واقع الأمة ومشكلاتها فى انتقالها من دور التخلف إلى دور النهوض
حيث صبغت تفسيراتهم بصيغة واقعية تجديدية - فإنها من جهة ثانية لم تلزم
أياً منهم بلون أو اتجاه معين من ألوان هذا الفكر أو اتجاهاته ، كما لم تلزم
أياً منهم اتباع طريقة بعينها يبرز من خلالها لون هذا الفكر أو اتجاهه ،
ومن هنا كانت صبغة التجديد فى التفسير التطبيقى الواقعى واضحة فى
ميدانين بارزين :

الأول : جانب الفكر الذى تحكمه مبادئ نظرية .

والثانى : جانب المنهج والطريق المختار لإبراز هذا المبدأ الفكرى أو
ذاك ، وحيث كانت مبادئ وأسس هذه الاتجاهات الفكرية فى عمومها -
مثلها مثل المناهج المستحدثة والأطر الفنية الجديدة فى التفسير - مما لا يرضى
عنه كثير من الناس ، بل مما يقفون أمام بعضه بالشجب والاعتراض شأن
كل جديد - فقد كانت وقتنا أمام درس هذا الموضوع « اتجاهات التجديد

في تفسير القرآن الكريم في مصر في القرن العشرين » نرصد فيه جوانب التجديد ونستجلي قسماته وملاحمه ونؤصل لمبادئ اتجاهاته ونتعرف جديد مناهجه ونستوضح حجج المعارضين لهذه وتلك ونقف أمام أهم محاولات التجديد على اختلاف مناهجها وغير ذلك مما حفل به هذا البحث من قضايا ومباحث .

ولا نبالغ كثيراً إذا أشرنا إلى سعة وضخامة الموضوع بالصورة المطروحة حيث يتعرض في الحقيقة لحركة التفسير المصرى كلها خلال السنوات الخمس والسبعين الأخيرة ، ويتتبع محاولات سواء مآظهر منها إلى حيز الوجود الحقيقي أو مآظلت أصول مبادئ واتجاهاته ومناهجه حييصة إطارها النظرى ولم تظهر بتطبيق فعلى ، كما لا تغالى إذا قررنا أن تلك خطة طموح تحتاج إلى تضافر الجهود المخلصة والتعاون الصادق ، ومن هنا لم يكن لنا بد — حتى لا نجىء أحكامنا في الدراسة سطحية متسرة أو مبتسرة غير ناضجة — من تجنب منهج الإحصاء والاستقراء الدقيق والعدول عنه إلى منهج الاختيار والانتخاب وبخاصة في المباحث التى تعرضت للمحاولات التفسيرية الكثيرة المثلة للاتجاهات المتنوعة والدالة على المناهج المختلفة الجديدة فيها ، هذا من جهة ومن جهة أخرى أصبح من الضرورى إدارة الحديث عن التجديد التفسيرى في مختلف اتجاهاته من خلال القضايا المهمة التى شغلت المسلمين حديثاً وظهرت فيها جهود المفسرين التجديدية واضحة وأكسبت تفسيراتهم صفة التطبيق العلى الواقعى .

وقد فرضت طبيعة الموضوع أن تجىء دراسته في ثلاثة أبواب: بعد الباب الأول منها بجميع مباحثه وقضاياها تمهيداً بين يدي هذه الدراسة ومن ثم كانت تسميته . . . « تمهيدات على طريق الدراسة » ، وقد جاء مشتملاً على

فصلين تناول الأول منها « بعض القضايا والمصطلحات التفسيرية » ، وقد جاء في ثلاثة مباحث :

أولها : عن النشاط المصرى فى تفسير النصوص المقدسة القديمة والقرآن الكريم وكان هدف البحث التعرف على نشاط مصر التفسيرى للقرآن الكريم ووضعها فى مكانه الصحيح من تاريخ التفسير ، وهو نشاط يشهد بجليل دور المصريين فى فهم القرآن وتفسيره وأنه فى حقيقته كان إيجابياً لا يقل عن دور الأقاليم الأخرى على الرغم من غفلة كثير من مؤرخى الثقافة الإسلامية والحياة الفكرية المصرية فى العصرين الوسيط والحديث .

وثانيها : عن الغزو الفكرى الحديث وأثره فى ثقافتنا الإسلامية ومنها تفسير القرآن الكريم للتعرف على مافى التجديد التفسيرى من أصالة وابتعاث لذاتية الفكر الإسلامى من خلال الفهم الصحيح لأصل أصوله وهو القرآن الكريم ، أو مافيه من عصرية وحدانية ترجع إلى تأثيرات الغزو الفكرى والمدنية الحديثة .

وأخيراً تحديد المدلولات الحقيقية لبعض المصطلحات الشائعة فى تاريخ التفسير مثل الانحياز والمنهج والتيار أو النزعة لتسلم للدراسة استقامة الخط التى ترفع بمباحثها عن سوء الخلط بين المصطلحات أو الاضطراب بين الحقيقة والوهم .

ولقد كانت أمام الدراسة محاولات سابقة فى ميدانها اتصلت بها من قريب أو بعيد كما تنوعت هذه المحاولات وتفاوتت من حيث دقة البحث العلمى وأمانته ، ومن حيث عمق الدراسة واتساعها ولهذا رأت الدراسة التعرض لهذه المحاولات لاكتشاف مدى العلاقة بينها وبين موضوع الدراسة والإفادة منها - كحاولات رائدة - أو مناقشتها فيما توصلت إليه من نتائج فكان الفصل الثانى « التفسير المصرى الحديث عند الدارسين » بمبحثيه :

المبحث الأول : عند المستشرقين وقد تعرض لكتابات ثلاثة منهم :
« جولد تسيهر » اليهودى المجرى فيما جاء بكتابه مذاهب التفسير الإسلامى عن
التفسير فى ضوء التمدن الحديث خاصة بالمدرسة المصرية ، و « ج جوميه » الفرنسى
فى دراسته عن تفسيري المنار والجواهر ، و « ج بالجون » الانجليزى فى دراسته
عن تفسير القرآن فى العصر الحديث ، واستطاع هذا المبحث أن يكشف فى
نقاش هادى عن زيف المنهج العلمى الذى استتر به هؤلاء المستشرقون ومن
منهج نهجهم ، ويتعرف على مفهوم للتجديد التفسيري عندهم لا يختلف عن مفهوم
التعصير والتطوير للبدأ الذى يعد به عن أصله أو يهدمه من أساسه ، ومن
هنا لم يظفر بوصف التجديد التفسيري فى نظرم إلا محاولات الهدم والتخريب
والانحراف عن الحق ، أما محاولات التجديد الحقيقى والعود إلى فهم النص فى
ضوء تعاليم الكتاب والسنة من جهة واستهداء بالفكر الحديث من جهة أخرى
فلم تكن هذه فى نظرم إلا رجعية ونشبتا بالماضى عُدّ فى نظرم سبب تخلف
المسلمين وتقهر حضارتهم ، كما كشف هذا المبحث أيضاً عن تهافت دعاوى
« جولد تسيهر » وتصفه فى إثبات المذهبية للمجددين فى تفسير القرآن الكريم
ليبدو محصولهم فيه رذاذاً متناثراً لا يحكمه غير الهوى والتعصب ، وقد حرص
المبحث على توضيح ذلك حتى يعرف حق المعرفة قدر هذا المنهج الاستشراقى
الذى استقبل فى الشرق بحفاوة بالغة بل ارتفعت الدعوات عالية للاحتذاء به
والمنهج على منواله .

أما المبحث الثانى : فقد خصص لتناول دراسات المسلمين للتفسير المصرى
ليشير إلى مواضع اللقاء بينها وبين دراستنا فتعرض لستة أعمال من يثبات
إسلامية متنوعة تنتمى إحداها إلى المشرق العربى وأخرى إلى المغرب العربى ،
ومن الحق القول هنا أنه إذا كانت مسألة التجديد — بصرف النظر عن
مفهومها — واردة وواضحة فى وعى المستشرقين وأعمالهم سواء فى جوانبها

الفكرية أو المنهجية فلم تكن بهذا الوضوح والوعى عند الدارسين المسلمين وإنما توجهت دراستهم إلى التفسير الحديث دون التنبه إلى جوانب التجديد الإيجابية فيه فكراً ومنهجاً ، وقصارى ما أشاروا إليه من تجديد هنا هو ما يمكن تسميته بالتجديد السلبي الذى يعمد إلى تنقية التفسير القديم مما علق به من خرافات أو أساطير أو مفاهيم لا تقرها أصول الإسلام ومبادئه الصحيحة .

أما الباب الثانى فقد خصص لدراسة «التجديد وبذوره فى مدرسة المنار» وقد جاء الفصل الأول منه فى : مبحثه الأول عن التجديد الدينى الإسلامى وتحديد المفهوم الحقيقى له الذى ينأى به من جهة عن سائر المفاهيم المفترضة أو الساذجة التى يمكن أن تختلط به وتخط من قيمته ، ومن جهة أخرى لدفع المخوف والخشية على النص القرآنى ورفع غاشية التحرج الدينى من القول بالتجديد الذى يتجه مباشرة إلى فهم التصوص الناتجة التى لا تنظر ولا تتبدل واستلزام معطياتها الواسعة التى لا تنهد ضرورة أنها معجزة الرسالة الخاتمة الدائمة ، وقد استطرد البحث هنا تأكيداً لرفع هذا الحرج — إلى محاولات التجديد الفكرى والدينى على طول تاريخ المسلمين والتى كانت جميعها مؤسسة على تجديد فهم النص القرآنى فى ضوء عصور التجديد وظروفها .

ثم كان المبحث الثانى : عن حقيقة التجديد التفسيرى وجوانبه وقد استهدى هذا المبحث فى تحديد ماهية التجديد التفسيرى والتعرف على جوانبه سلوك المفسرين وتطبيقاتهم العملية التى انتهى منها إلى أن حقيقة التجديد التفسيرى هي استلزام آيات القرآن الكريم التوجيه والهداية فى كل شئون الحياة بما يكشف عن وفاء القرآن بحاجة البشرية وفاء لا يعوزها إلى غيره ، من طرائق الهدايات على أن يكون رائد المجدد فى استلزامه ألا يفرض على الآيات ثقافته وعلمه أو يخلق عليها من فلسفته وآرائه ، بل يأخذ من الآيات — مستعيناً

بما تقدم — ماتعطيه من قيم أو تدل عليه من آراء ومعتقدات أو توحى به من علوم وحكمة حتى ولو لم تتفق مع ما يعلم من ذلك ، وهو واجب الدارين العصرى الملح للقرآن الكريم الذى يبين موقفه من الآراء والأفكار والمذاهب الجديدة ويعطى كلمته الفاصلة فى آثارها الخطيرة على أفكار الناشئة من الأمة وعقائدهم وسلوكهم وسائر شئون حياتهم ، وإذا كان من اليسرى أن القرآن الكريم حى وجديد دائماً فإن التجديد التفسيرى بالمعنى الذى اتهمنا إليه يعد فى حقيقته تجديداً فى نظر المفسر نفسه إلى القرآن وليس معناه أن نصوص القرآن تغيرت مدلولاتها أو تبدلت حقائقها أو تطورت فى ذاتها إنما الذى تغير وتطور هو عقل الإنسان الذى يتسع بالعلم ، وفكره الذى يتضح مع كثرة البحث والدرس فيبدو له القرآن على حقيقته الأصلية الخالدة .

ومع معاودة المفسر النظر فى نصوص القرآن بروح جديدة ، وكثرة الالتفات لتراث الإسلام من جهة وباحثة باستلهاها لهذا التراث عن تأويل جديد يناسب التطلع الفكرى للعصر من جهة ثانية — جاءت عناصر التجديد موزعة على جانبيه: الفكرى وهو ما اصطلاحنا على تسميته بالاتجاهات التفسيرية والشكلى الذى احتوى هذه الاتجاهات، أو القالب الفنى الذى صبت فيه قضايا الاتجاهات وأفكارها وهو ما اصطلاحنا على تسميته بالمناهج التفسيرية .

وقد حتمت طبيعة المرحلة التى عاشها المسلمون حديثاً أن تصطبغ جهودهم الفكرية — ومنها تفسيرهم للقرآن الكريم — بالطابع العملى التطبيقي ، وقد تجاوب هذا الأخير مع نهضتهم العلمية والأدبية فكان اتجاه التفسير الهدافى التوجيهى أسرع الاتجاهات ظهوراً ، واستطاع المفسرون أن يؤدوا دورهم التوجيهى فى كل شئون الحياة دون أن تفوتهم حاجتهم إلى معطيات العلم والحضارة واستعدادهم لمجاراتها، وكما وجد المفسر فى آيات القرآن ما يوجه

المسلمين في دور انتقامهم ويمكنهم من العثور على معيار إسلامي للحكم على القيم الجديدة الوافدة والإفادة منها في غير جمود - وجد أيضاً في آيات القرآن الكريم ما استطاع به جمع شتات الأمة الإسلامية التي عاشت قروناً طويلة في ثنائية فكرية بين تراثها الديني المرتبط بماضي الأمة والتفكير العلمي الحديث الذي يمثل الحضارة الحديثة ، وقد كان هذا مؤذناً بظهور الاتجاه العلمي في التفسير الذي ربط بين القرآن الكريم بوصفه القاعدة الثقافية للأمة والعلم الحديث أعظم ما تدل به المدنية الحاضرة ، ومن حيث وكل هذان الاتجاهان بمناهضة التخلف كان هناك اتجاه ثالث يؤصل لهذين الاتجاهين ؛ لأنه غنى بإبراز خلود ثقافة الدين الإسلامي ، ومن ثم كان تركيزه على القرآن كمعجزة أدبية وإنسانية خالدة والبحث في أم جوانب إعجازها ، وهو التركيب النفسى لآيات القرآن وما يمكن أن تعطيه حول موضوعاتها من قيم أدبية وفكرية نخس فيها روح الإنسانية وفطرتها الأصيلة ، ولم تمنع هذه الاتجاهات الواضحة التي وضعت لها المبادئ والأسس من ظهور بعض النزعات والتيارات الفكرية داخل هذه الاتجاهات أو بعضها ، غير أن هذه بقيت مرتبطة بأصحابها إلى حد كبير لا يشرّكهم فيها غيرهم .

وإذا كانت هذه الاتجاهات الجديدة قد احتلت مكانها في خريطة التفسير ولم تجد من يعترض عليها كثيراً من حيث إنها تمثل الحلقة الأخيرة من سلسلة أفكار وآراء العصور التي تعكسها التفسير ، فإن ما يلي معارضة حقيقية هو الجانب الآخر من التجديد وهو ما فرضته ظروف العصر من استحداث مناهج وطرق تفسيرية جديدة تمكن المفسر الحديث من أداء واجبه ، كنهج التفسير بالمقال والمنهج الموضوعي والمنهج الموضوعي التقليدي ، وذلك لاتباع التفسير القديمة على اختلاف اتجاهاتها — طريقة واحدة في تناول القرآن

وتفسيره بترتيبه التوقيفي ، ولارتباط فكرة التفسير في أذهاننا عامة بالتناول العام والكلّي لكل آيات القرآن الكريم وسوره ، غير أن ما يقلل من قيمة هذه المعارضة ويكسب تلك المناهج شرعية وجودها هو الاحتكام إلى المفهوم التقليدي لعلم التفسير والاستناد إلى تعريفات القدماء أنفسهم له ، تلك التي لا تحدد في تحقيق وظيفة التفسير شكلاً محدداً أو إطاراً معيناً يلتزمه المفسر ، ومن أجل هذا عددنا من التفسير — في حدود هذه التعريفات — كل نشاط نقافي يعتمد في تأسيس موقفه الفكري على فهم معين للنص القرآني سواء سلك هذا النشاط المنهج التقليدي الموروث عن السلف أو غير ذلك من المناهج ، والتي يدخل فيها ما طرحه العصر الحديث من مناهج المفسرين المصريين .

أما أسس التجديد التفسيري ومسوغاته التي شغلها المبحث الثالث فهي كثيرة اهتم البحث بإبراز بعض منها يرجع إلى طبيعة النص القرآني ، وبعض آخر يرجع إما إلى طبيعة الدين الإسلامي وأصوله وقواعده العامة وإما إلى واقع المسلمين وحاضرهم .

ومن الأولى ما كشف عنه البحث من معادلات يصعب وجودها وتحقيقها في غير النص القرآني ، كاحتواء مدلوله على حقائق فكر القرون المتطاولة — فضلاً عن القرون السابقة لنزوله — مع مسابرة في خطاب العرب لأحوالهم وأساليب حياتهم وما اعتادوا عليه ، وتوجهه بالخطاب الواحد إلى العامة والخاصة في ذات الوقت حيث يجمع بين الغايات المتباعدة فهو قرآن واحد ، ولكن يراه كل مخاطب به مقدراً على مقياس عقله وعلى وفق حاجته كأن فيه غاية لكل عقل صحيح ، والأخذ بمبدأ تعدد مفهومات النص القرآني المخصيب بمبدأ مسلم به من العلماء ذوي الشأن في ذلك ، وتاريخ التفسير في

حقيقته ليس إلا برهاناً عريضاً متجدداً على هذه الحقيقة ، وقد تحقق للقرآن الجمع بين مدلولاته القرينة والبعيدة التي لا حدود لها من كونه نزل بلغة - برغم أنها بشرية فهي - مقدسة إلهية اختارها الله أداة لتبليغ رسالته فكان لكل كلمة منه دنيا من المعاني يصعب معها تفسير مضمونها تفسيراً واحداً كاملاً .

ومن الثانية ما آل إليه موقف المسلمين وعلمائهم من كتاب دينهم الذي صار مدروساً عندهم بمجذليات الكلام مقروءاً لكسب الحطام ، ولكنه دارس الأعلام المنصوبة لهداية القلوب والأحلام مترك الحکم والأحكام ، والذين نأوا بأنفسهم عن هذا الدرك اكتفوا بتقليد سابقيهم معطلين مدارك الفكر والاستنباط حتى فقد الفكر الإسلامى روحه على أيديهم فى الوقت الذى بات العالم فيه فى حاجة إلى التعرف على الفكرة الإسلامية وقد ظلته صراعات المبادئ والأفكار وتنازعه شيعية غارقة فى المادية منكرة لوجود الله ورأسمالية تفصل الدين عن الحياة والمسلمون صرعى الأمية الدينية ، تنفسي فيهم هذه المبادئ. ولا منجاة لهم من كل هذا إلا بتأكيد استقلال المسلم فى فهم الكتاب الكريم وهو ما يعرف فى الفكر الإسلامى بـ « الاجتهاد » تلك الوسيلة التى اشتراها الإسلام للملاءمة بين تعاليمه وأحداث الحياة المتجددة .

أما الفصل الثانى من هذا الباب فقد تعرض لبذور التجديد التى طرحت فى تفسير مدرسة المنار بصفة عامة وقد جاء هذا التفسير موسوعياً ، أو - كما يدل عليه عنوانه - حقلاً خصيباً فى أرض التفسير القرآنى ضم صنوفاً من البذور والنوى شكلت البدايات الأولى لما أصبح بعد اتجاهات أساسية ومناهج فنية فى التفسير المصرى المعاصر ، ولانباغ إذا زعمنا أن من بين هذه البذور ما كان فاسداً غير ناضج ، ولكنه لم يعدم من تعهده بالرعاية وأنشأ من حوله أنشطة

فكرية بعيدة عن حقل التفسير القرآني لتصبح مدرسة المنار - برغم ما لها من فضل التأسيس لهذا التجديد - مسئولة عما حدث من انحرافات اتخذت من عبارتها نكاة وسندا .

ثم يأتي الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة الذي خصص لاتجاهات التجديد في التفسير والقضايا التي شغل بها كل منها وأم المحاولات المتتمة إليه وما دخل هذا الاتجاه أو ذاك من أشكال فنية جديدة ولهذا جاء الباب في ثلاثة فصول اختص الأول منها بالاتجاه الهدائي ، وقد مهد لمبحثه بمحدث عن الهداية القرآنية وموقعها عند المفسرين عامة ثم التأسيس النظري لهذا الاتجاه الذي أعلن أصحابه أن هداية القرآن أساس دعوته وغاية مقاصده ، وأن التنكر لهدايته العامة في جميع جوانب الحياة هو سبب تأخر المسلمين وانحطاطهم ، الأمر الذي أعوزهم إلى إبراز قيم القرآن المعطلة إلى مكاتها الفعلي من حياة الناس العملية وهو الدور الذي اطلع به المفسر الهدائي حديثاً ، وقد اختار هذا الفصل في مبحثه الأول عدداً من أبرز القضايا العصرية التي شغلت الأمة وشكلت بوجه ما تحدياً للفكرة الإسلامية فكانت وقته الطويلة أمام القضايا التالية . -

(أ) الاجتهاد الإسلامي وحرية الفكر وقض التقليد ، وهذه تعد في نظر المفسر المفتاح الحقيقي لولوج باب التجديد في التفسير والمواجهة الإيجابية لتفهم النص القرآني واكتناه أمراره .

(ب) قضية السياسة والوطن بما تتضمنه هذه من مسائل متشابكة كالصراع ضد الأجنبي المحتل ومشكلة نظام الحكم التي فجرها إلغاء الخلافة الإسلامية ثم مسألة الوحدة الإسلامية ، وعلاقتها بالوحدة الوطنية من جهة والوحدة القومية من جهة أخرى .

(ج ، د) قضيتا العلم والحرية ، وهما أعظم ما تدل به المدنية الحديثة على العالم من قيم ، فكانت وقفة المفسر أمامهما طويلة يبين مدى ما حققه القرآن للمؤمنين به من علم وحرية .

(هـ) قضية الاقتصاد الإسلامي في أصليين من أصولها الكثيرة وهما حق الملكية وواجب الزكاة . وقد كشف جهد المفسر في هذين الأصلين عن سياسة الإسلام في المال وأبرز ميزته الخالدة في الحفاظ على مصلحة الفرد والجماعة والموازنة بينهما بما يرتفع بنظرية الإسلام في الاقتصاد إلى مرتبة الإعجاز .

ويأتى المبحث الثانى من هذا الفصل مشتملا على أهم محاولات الاتجاه الهدائى محلا بعضاً منها مآراء مماثلا لما يشبهه ومشيراً إلى بعضها الآخر فكان تعرضه بالنقد والتحليل لتفسير القرآن الكريم للشيخ شلتوت فى المنهج التقليدى الموضوعى ، ودستور الأخلاق فى القرآن الكريم لمرآز ، والمرأة فى القرآن الكريم للعقاد فى المنهج الموضوعى وفى منهج المقال التفسيرى تعرض لبعض مقالات فريدوجدى فى « مقدمة تفسيره » والعقاد فى « الفلسفة القرآنية » والإمام فى كتاب « الاضطهاد فى النصرانية والإسلام » وبنى الشاطىء فى « مقال فى الإنسان » .

ويأتى الفصل الثانى خاصاً بالاتجاه الأدبى ليشمل مبحثه الأول بعضاً من قضايا هذا الاتجاه التى استغرقت جهد أصحابه ووقفت بهم كثيراً عند مستوى الدعوة والتأسيس لانجاءهم الذى ينظر إلى القرآن الكريم باعتباره أثراً أدبياً ، فدار هذا المبحث حول :

(أ) الدعوة إلى الاتجاه الأدبى ومنهجه الموضوعى - يعرض أسسها

وقواعدها ويعقب عليها بالنقد والتحليل ، ويكشف عن صعوباتها وعثراتها
والتناقض في بعض مواقفها .

(ب) قضية الإعجاز القرآني والكشف عن وجوه الإعجاز التي تلائم
الإنسانية في تحدى القرآن لها اليوم ، وقد رأى المفسر الأدبي هنا أن الفهم
الأصيل لطبيعة المعجزة القرآنية لابد أن يتناول آيات القرآن الكريم من
حيث علاقة تركيبها بنفسية المخاطبين وهو أمر إذا أحسن إيضاحه يستوي في
فهمه العربي وغيره ويرتفع بمباحث الإعجاز إلى مستوى إنساني .

(ج) وأخيراً علاقة الإعجاز القرآني والاتجاه الأدبي بالتفسير النفسي
والدعوة إليه ، فالقرآن - في نظر المفسر الأدبي - من حيث هو فن أدبي ،
وهدي ديني لن يدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية ورياضتها ،
وقد هدى البحث النفسي إلى أن القرآن الكريم قد راعى من هذا
ما أبد حجه وأظهر دعوته ، وقد ارتبط بهذه النزعة النفسية نزعة
أخرى ذاتية انطباعية شكلت الشعور الخاص بوقع النص على المفسر
وارتبطت بالاتجاه الأدبي من حيث يمثل التدقيق للنص القرآني أولى خطوات
تفسيره أدبياً .

ويأتي البحث الثاني ليسمل أهم محاولات الاتجاه الأدبي فيشير إلى كثير
منها على اختلاف مناهجه ، وقد حلل من المنهج التقليدي « في ظلال القرآن »
لسيد قطب ليكشف عن ازدواجية الاتجاه عنده ، كما يحدد ما اختصاص به من
نزعات انطباعية ذاتية أو فنية ذوقية أو قواعد منهجية جزئية داخل منهجه
التقليدي العام ، وفي نفس المنهج تعرض البحث للتفسير البياني لبنت الشاطيء
ليكشف عن نزعة أخرى يمانية تركز على الاستعمال اللغوي العام من جهة
والاستعمال القرآني الخاص من جهة أخرى ، كما كشف عن كثير من الجهد

الذاتى فى التعرف على الملاحظ البيانىة فى هذا التفسير التى أورثت صاحبه
اعتزازاً ودلاً لا تستحق كثيراً منه ، وقد حلل المبحث من المنهج الموضوعى
« العفو فى الإسلام » لمهذى علام لوقوع هذه المحاولة موقعاً متقدماً من حيث
تمثلها منهج الدراسة الموضوعية حق التمثل على خلاف غيرها من محاولات
الاتجاه الأدبى التى تخلفت كثيراً — فى منهجها الموضوعى — عن مستوى
النظرية فى دعوة الاتجاه الأدبى والمنهج الموضوعى ، وقد ختم المبحث بما جاء
فى منهج المقال التفسىرى فى هذا الاتجاه فتعرض لمقالتين أحدهما عن أسرار
النظم والإعجاز القرآنى فى آيات قرآنية الرافعى ، والثانى عن الشرك فى
القرآن المكرىم لمحمد كامل حسين .

وقد ختم هذا الباب الأخير بفصله الثالث عن الاتجاه العلمى بمبحثيه عن
قضايا الاتجاه وأهم محاولاته ، وقد مهد لهذا الفصل يبحث قضية الدين والعلم
والزعم بتعارضهما ، وانتهى إلى أن هذا الزعم الخاطىء بدعة مستوردة
أو أنشأها الشياطين المضلون للأمة عن منهج الله ؛ لأن العلم والدين يتفقان
فى الهدف والغاية كما يتفقان فى المصدر الحقيقى لهما ، وإذا بدا أن هناك
تعارضاً فليس بين دين وعلم ، وإنما بين دين وجهل أخذ سمعة العلم ،
أو بين علم ولغو لبس سمى الدين ، وقد شغل المبحث الأول من قضايا
هذا الاتجاه :-

(أ) تفسير القرآن بالعلم والعلم بالقرآن والتقاء الحقيقتين العلمىة والقرآنية
كأنهما وجهاً عملة واحدة ، وقد انطلق المفسرون العلميون فى اتجاههم — على
خلاف المفسرين الهدائيين والأديبين — من أن القرآن الكريم ذو رسالة علمية ،
وأن قضية العلم فيه تعد أبرز قضاياها وأكثرها بسطاً وأشدّها اهتماماً وعناية ،
ولقد بدا للمفسر العلمى أن تجاهل الحقائق العلمىة التى لا تتعارض مع ما أشار

إليه القرآن الكريم أو صرح به من أصولها ربما ساعد في اتساع الهوة والفجوة بين الفكر الإسلامي المرتبط بالتراث والفكر العلمي الحديث الذي تعيشه الأمة فيورثها انقساماً في شخصيتها ، ولقد ووجه المفسر العلمي هنا باتهام التخليط والتخليط وتعريض النص القرآني للتأويلات المنحرفة ، وهي تهمة ظالمة أخذ فيها البريء بحريرة الآثم ، وقد اضطر البحث في هذه القضية أن يتعرض لاعتراضات المنكرين للتفسير العلمي واحدة واحدة ، ثم أعقبها بردود المفسرين العلميين عليها لتتضح المفارقة العجيبة بين موقف هؤلاء وأولئك .

(ب) وقد أضاف هذا المبحث قضية أخرى تعرض فيها لتوضيح قواعد التفسير العلمي وضوابطه كما وردت عند أحد أساطينه، وهي قواعد وضوابط تضيف التزاماً جديداً من قبله فوق ما عرف من شروط التفسير القديمة ، وتكشف أن كثيراً من أفهام المفسرين السابقة لم تكن صائبة لانحرافها عن أبسط حقائق وقواعد هذا التفسير ، ومن الغريب أن تأتي هذه القواعد الضابطة على لسان أصحاب الاتجاه العلمي الذي استهدف وحده في الشجب والاعتراض لتدلنا على أن هؤلاء أصحاب قضية صحيحة لا زيف فيها أو ادعاء، على عكس ما يشاع عنهم وما يتهمون به .

(ج) وكان طبعياً أن يولي المفسر العلمي قضية الإعجاز القرآني من وجهها العلمي اهتماماً خاصاً، وهو الوجه الذي لا يتوقف على تقديره والتسليم به معرفة لغة لا تيسر معرفتها لكل أحد ، وبخاصة أن حديث العلم هو وحده القول الفصل الذي لا يستطيع مكابر اليوم أن يجادل معه أو يشكك فيه .

أما المبحث الثاني فقد تناول أهم محاولات الاتجاه فتعرض في المنهج

التقليدى لتفسير الجواهر وأنصف صاحبه من حملات ظالمة من بنى جلدته تتمه
بتخدير الأمة وإلهائها عن طريق التقدم الحقيقى ، وهو الذى حارب الاستعمار
ورأى فيه الخطر كل الخطر فى إيقاظه الأمم الإسلامية وتنبيهها إلى ما فى
كتابها الكريم من كنوز كفيلة بتقدمهم والعودة بهم إلى ريادة الأمم وقيادتها
من جديد ، ولقد أشار البحث هنا إلى مسلك خاص لصاحب الجواهر تتحطم
عليه سائر حملات اتهامه وهو عزله لتفسير النص القرآنى وآياته عن سائر
البحوث والاستطرادات العلمية التى ملأ بها تفسيره ، والى لا يؤيد بها مذهباً
علمياً حديثاً أو قديماً كما يقول ؛ لأن القرآن أعلى وأعظم ، وأن ما أظهره
من موافقات وتطبيقات بين العلم والقرآن إنما ليطمئن به قلب المسلم وليعلم
أن عمل الله وصنعه لا ينافى كلامه ، وتعرض البحث فى المنهج الموضوعى
لموضوع « الجبال والقيامة فى القرآن الكريم » لمحمد الغمراوى ، وهو
موضوع فى التفسير يقترب كثيراً من صورة التفسير الموضوعى المكتمل
للشرائط والقواعد التفسيرية الموضوعية لهذا المنهج ، وأخيراً ختم هذا البحث
بمقال « سكينه النفس » لعبد الرزاق نوفل وهو يتعرض لما أشارت إليه
آيات كثيرة من أثر السكينه فى قوس المؤمنين ، وما قرره العلم من ذلك فى
الحديث من الزمان .

وبعد :

فقد حرصت الدراسة — على طولها — فيما طرحت من آراء أو زعمت
من تصورات على أن تدع النصوص وحدها تصصح عن هذه الآراء وتدعم
تلك التصورات استشعاراً منها لطرافة تلك الآراء والتصورات وجديتها على
ما ألفت فى الدراسة التقليدية لتاريخ التفسير القرآنى ثم لخطورة هذه الآراء
والتصورات فى نفس الوقت ، ومن هنا اختفت شخصية الباحث نوفاً ما كما
تضخمت المواضع التى حملت هذه الآراء من البحث ، أما منهجنا فى هذه الدراسة

فنعتزف بأنه قد تنوع بتنوع الموضوعات مجال البحث وطبيعتها ، ولهذا تردد المنهج بين التحليل والنقد تارة إلى التقرير والوصف تارة أخرى ، ومن التتبع والاستقصاء مرة إلى الاختيار والانتخاب مرة أخرى ، وأخيراً : فإن جاء هذا البحث بمجديد أو أثار من قضايا العلم بتاريخ التفسير ما يقرر حقاً ، أو يهدم باطلاً ، أو طرح ما يعوز إلى مزيد من النقاش والبحث فذاك أمل صاحبه ، وإن لم يكن كذلك فحسب صاحبه أن قد بذل الجهد وحاول الاجتهاد وما ادخر فيهما وسعاً وما التوفيق إلا بالله .

والله أعلم

القاهرة في ٩ جمادى الآخرة ١٤٠١ هـ

للموافق ١٤ أبريل ١٩٨١ م

الباب الأول

تمهيدات على طريق الدراسة

في فصلين

الفصل الأول : مصطلحات وقضايا تفسيرية . . .

الفصل الثاني : التفسير المصرى الحديث عند الدارسين . . .

الفصل الأول

مصطلحات وقضايا تفسيرية

في ثلاثة مباحث

المبحث الأول : نشاط مصر التفسيري للنصوص المقدسة والقرآن الكريم

المبحث الثاني : مصر والغزو الفكري في القرن التاسع عشر

المبحث الثالث : بين الاتجاه والمنتج والمراد بكل منهما في هذه الدراسة

المبحث الأول

نشاط مصر التفسيري للنصوص المقدسة والقرآن الكريم

روح الدين وطبيعته عند المصريين القدماء :

لعل باحثاً مستقرئاً للحركة الروحية في مصر لا يكون مبالغاً إذا قرر أن الشعب المصري منذ القدم يميل بطبيعته إلى الدين ، ويستجيب لكل دعوة تقوم على أساسه أو تمت إليه بسبب ، وقد استطاع المصريون القدماء بما لهم من هذه العاطفة أن ينظموا علاقاتهم بعضهم وبعض ، وأن ينسجوا هذه العلاقات على الضمير وفكرة الحساب والرجعة ونحو ذلك من الأفكار التي سبقت بها الديانة المصرية كل فكرة عن هذا النوع عند أية ديانة أخرى غير سماوية^(١) .

وتثبت البحوث الأخيرة أنهم — منذ ألاف السنين قبل الميلاد سجلوا عقائدهم وعوائدهم أقوالاً مسطورة في قراطيس البردي ، أو منقوشة على جدران المقابر والمعابد وأنهم تركوا إلى جانب ذلك مجموعات عظيمة من التماثيل المنحوتة ، والأجساد المخططه لموكلهم ورؤسائهم ومقدساتهم من الطير والحيوان وغيرها .

(١) الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي — عبد النظيف حوزة

ص ١٥ طبعة أولى دار الفكر العربي بالقاهرة د.ت .

ومن المقرر أن عقيدتهم في عمومها لم تدر في فلك التوحيد الخالص حيث اتسعت صدورهم لمختلف العقائد ، وامتدت روح التسامح الدينى عندهم إلى مدارسهم الفلسفية التى كان جل عملها محاولة التوفيق بين سائر المقدسات والمعبودات بافتراض أنها أميرة واحدة ، ولم يشذ عن هذا العموم إلا عصور قليلة كانت تنزع إلى الانتصار لبعض العقائد مثل ما حاولته مدرسة (عين شمس) من إبطال كل عبادة إلا عبادة إله الشمس ، وما صنعه الملك (أمنحوتب) الملقب بإختانون ، حين ثار على كل المظاهر الوثنية ، فجاء الصور والتماثيل من المعابد ، وأمر بعبادة إله واحد^(١) .

ولكن هذه الثورات الدينية لم تدم آثارها طويلا حيث تألف الملوك والكهان الذين عرفوا التوحيد الخالص^(٢) — قلوب أتباعهم وربما بهم بتسكينهم من ملء المعابد بلك الرموز والأسماء المختلفة ، وقد كان ذلك التمكن والتأليف بوجه ماثرة الاتصال الوثيق بين الشعب والسلطة الرسمية الموجهة حيث أقبل الشعب على كثير من المعتقدات والمبادئ التى رسمها الملوك والكهان وأتاحت لعامة ما يعود عليهم بالخير^(٣) .

ولذلك كانت تلك العقيدة الروحية مشوبة عند العامة بفكرة أن الإله يتجسد أو يحل سره في بعض الكائنات الممتازة ، فكانوا يعتقدون أن قوة التدبير في الملوك وقوة الإخصاب الحيوانى في عجل أيبس ، وقوة الإخصاب

(١) الدين — محمد عبد الله دراز ص ٢ طبع القاهرة سنة ١٩٥٢ م .

(٢) تدل بعض أوراق البردى المحفوظة في برلين وليف على أن المصريين منذ القدم كانوا يعرفون إله الأحد الأزلى الذى لاتصوره الرسوم ولا تحصره الحدود ، السابق ص ٢ .
 نقلا عن موسوعة التاريخ العام للديانات لمجموعة من المؤلفين الفرنسيين ٢٥١/١ — ٢٥٢ .

(٣) فجر الضمير « برست » ص ٢٣٧ نقلا عن لمحات من تاريخ الحياة الفكرية

المصرية — عبد الحميد عابدين ص ٣١ طبع القاهرة سنة ١٩٦٤ .

النبأى فى النيل ، كلها مستمدة من السماء ، وأن هذه الكائنات الخاصة أهل
للتقديس والعبادة بفضل تلك الصلة السرية بالإله الأعلى .

ولمعرفة حكماء المصريين وعلمائهم وبعض ملوكهم وكهانهم للتوحيد
الخالص وإيمانهم بفكرة البعث والجزاء قال من قال : إن أهل مصر كانوا
أصحاب شريعة سماوية تامة ، أنهم بها الوافدون عليهم من غرب آسيا والذين
كانوا على شىء من المعارف الدينية وأهمها التوحيد والبعث ، وإنما طرأت
الوثنية على توحيدهم لله تعالى ، وأحدثوا تقاليد خيالية فى البعث من زعمهم
حدوته فى الحياة الدنيا واتخاذهم أسباب التمتع والرزق والكنوز والأموال ،
وتخيطهم لبحث موتهم وابتنائهم للقبور والأهرام حفظاً لها ومامعها حتى
تعود إليها الحياة ، ولأن إيمانهم بالآخرة والبعث على هذا النحو غير
الصحيح أكد الله كفرهم على لسان يوسف عليه السلام حيث قال :
(إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون) (١) .
« سورة يوسف آية ٣٧ »

(١) تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار — محمد رشيد رضا ١٢٠٦ ٢٠٦ .

٢١١ طبع المنار بالقاهرة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٧ م .

تفسير المصريين للنصوص الدينية القديمة :-

ومهما يكن من عدم صحة إيمان المصريين وعقائدهم قديماً فقد ضربوا بهم وافر في تفسير وشرح نصوص عقائدهم وديانتهم ، واضطاعوا بعبء حماية الحضارات الكبرى وصيانة الأديان السماوية ، وهو دور فرضته عليهم مكانة مصر الاجتماعية ومزلتها الدينية التي تدعوها اليوم إلى الاضطلاع بما اضطاعت به في قديم التاريخ ووسيطه ، وستظل ترجى للنهوض بهذا العبء من الشرح والتفسير - والتجديد الديني بعامة - الذي يخلص الحياة من ضائقها الدينية اليوم ، وحملات من لا يعرفون الدين الحاتم وصلاحيته للحياة واستجابته لأبعد ما تطمح إليه من انطلاق وتقدم ورقى^(١) .

فمنذ عرفت الإنسانية التدين القائم على كتب دينية يحترمها أهلها ويخضعون لها ، ووجهت بمشكلة تفسير هذه الكتب وبيانها ، وإذا كنا لا نعرف على وجه الدقة أسبق ما وصلنا من الكتب الدينية ظهوراً ، مما حاولت الجماعة الإنسانية المثقفة تجلية معانيه وتقريبها لنهوم الناس وعقولهم ، فإن أقدم محاولة فيما يتصل بتفسير هذه الكتب تلك التي قام بها رجال الكهنوت عند المصريين القدماء حين شق عليهم فهم بعض النصوص الواردة في كتاب الموتى ، وحين خفي عليهم أمر هؤلاء الآلهة الذين يحكمون العالم ، وتحديد ما بينهم من صلات ، ولقد استعان هؤلاء على حل هذه المشكلة ببعض الكتابات الدينية التي وضعت منذ ستة آلاف سنة والتي تقول: إن هناك إلهاً

(١) المجددون في الإسلام — أمين الخولي ٢٩/١ ، طبع دار المعرفة بالقاهرة

واحداً ليست هذه الآلهة المتعددة إلا مظهرأ لصفاته الكثيرة وهو نفسه الذي يمنحها الوجود ويهبها الحياة^(١).

وحين دخل العبرانيون وادي الطميلات بأرض جاسان من شرق الدلتا في عهد الأسر الفرعونية مع من دخلها من الكنعانيين والأدوميين من طريق سيناء طلباً للمرعى والتجارة - اختلط هؤلاء النازحون بكهنة مصر ووقفوا على أساليب عبادتهم ، كما استعاروا من حضارة مصر كثيراً من النظم ، ووجدت المعتقدات الدينية المصرية صدراً رجباً في سوريا^(٢).

وما كان لهذا التأثير أن يحدث ويؤتي ثمره إلا بتوافر عناصر وأصول حضارية مشتركة بين المصريين وهؤلاء الوافدين ، تلك الأصول التي سمحت لمصري سكندري يهودى مثل « فيلو » أن يتحمل عبء الدفاع عن الكتاب المقدس وشرحه وتفسيره في عصر السيطرة الهند أوربية فيما بعد^(٣) ، والتي حاولت فرض ثقافتها الخاصة - ولا سيما اليونانية - على أهل مصر .

ففي الإسكندرية قام « فيلو » بتفسير التوراة في محاولة منظمة لربط التعاليم اليهودية بالأفكار اليونانية كي يعبر عن الآراء الدينية لأنبياء اليهود في لغة فلاسفة اليونان ، ولقد حاول في تفسيره هذا أن يجمع تحت تأثير ترجمته الشخصية بين العقائد التي وردت في الوحي اليهودي ونتاج الفلسفة النظرية اليونانية ، ولعبت نظرية رمز النص لمعان متنوعة عنده دورها الكبير في تفسير الكتاب المقدس^(٤).

(١) نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن — سيد خليل ص ١٠ طبعة أولى الإسكندرية سنة ١٩٥٤ .

(٢) المنطقة التي تشمل الآن الشمال الغربي للجزيرة العربية بما فيها الأردن وفلسطين وسوريا ولبنان ، راجع لمحات من الحياة الفكرية ص ١١ ، ١٣ .

(٣) امتدت هذه السيطرة ١١٠٠ قبل الفتح العربي ثمت حكم الفرس واليونان والبطالة والرومان والبيزنطيين ثم الفرس ، السابق ص ٣٤ .

(٤) نشأة التفسير في الكتب المقدسة — سيد خليل ص ٥٦ .

وقد ظلت الإسكندرية موطن مفسرى الكتاب المقدس ، وفيها تمت
 الاتجاهات الأولى في تفسيره ، ويتردد في هذا المجال أسماء مثل « نوميوس »
 الذى غلا في اتباع نظرية الرمز إلى الحد الذى أول فيه الأعلام والأسماء
 نفسها^(١) ، ثم قام « أكليمانس » السكندرى فى القرن الثانى للميلاد بوضع
 قواعد ملزمة لتفسير الكتاب المقدس تلخص فى فهم معنى مجازى يقودنا إلى
 أسمى درجات الإيمان إلى جانب معناه الظاهر الذى يقودنا إلى الإيمان
 البسيط ، ويبدو أنه كان متأثراً فى وضع هذه القواعد بأستاذ التفسير فى
 جامعة الإسكندرية القديمة « بانتتوس » والذى كان عليه مساعدته والاستماع
 إلى ما يعرضه عليه فى موضوع تخصصهما وهو التفسير .

وقد أعقبت « أكليمانس » شخصيتان كان لهما شأن كبير فى هذا الصدد
 هما « إيريناوس » و « ترتليانوس » اللذان اتفقا على وضع قانون واحد
 لتفسير الكتاب المقدس ، دعواه : « قانون الإيمان »^(٢) . ذاهبين إلى أن
 ما وافق اعتقاد الكنيسة من التفسير هو الصحيح ، وما خالفه باطل
 لا يركن إليه .

ويعتبر « أوريجين » السكندرى أول لاهوتى مسيحى فى القرن الثالث
 الميلادى يضع نظرية فى التفسير تربط بين الإنسان المكون من جواهر ثلاثة
 هي الجسد والنفس والروح ، والكتاب الدينى الذى نزل لمعالجة حياة الإنسان
 من نواحيها الثلاثة ، وقد بنى على هذا أن للكتاب المقدس ثلاثة معانٍ تقسية
 ومادية وروحية^(٣) ، وهى المعانى التى تناولها لاهوتيو الإغريق ووصلوا بها

(١) نشأة التفسير فى الكتب المقدسة والقرآن ص ٥ .

(٢) أى الإيمان الذى يتفق وما تدعو إليه الكنيسة . راجع ص ١٥٥ من هذه الدراسة .

(٣) نشأة التفسير فى الكتب المقدسة والقرآن ص ١٥ .

إلى نظرية المعاني الأربعة التي كان لها أثر فيما عرف بعد في التفسير الإسلامي
فكرة الظاهر والباطن والحد والمطلع .

وهكذا قام علماء الإسكندرية المصريون قديماً بدور رائد في حماية
الكتاب المقدس بالشرح والتفسير ومقاومة الفكر « الهيليني » ، والذين أقبلوا
منهم على دراسة هذا الأخير لم يتمثلوه في صورته الخالصة ، بل مزجوه
بروحانية الشرق والمعتقدات الدينية حتى علوم الطب الكيمياء ، وهو ما عكسته
نظريات التفسير المتقدمة .

ولا نقول هنا إن دور علماء مصر في تفسيرات الكتاب المقدس قد خلا
تماماً من آثار الفكر « الهيليني » وأغلاطه الكثيرة ، فلقد وجدنا « فيلو »
المفسر المصري الأول ينطق موسى عليه السلام بفلسفة اليونان وحكمتهم
القائمة على التفكير النظري المجرد والاستنتاج الخيالي غير المرتكز على
حقائق يقينية ، وهو إخفاق لا يقل عنه إخفاق كثير من المسلمين فيما بعد
أقبلوا على فهم القرآن وتفسيره في ضوء هذه الفلسفة ، وأخذوا نظرياتها على
أنها حق من غير أن يردوها إلى القرآن مغفلين روحه العملية ، ونظرته
الواقعية في طلب الحقائق والمعارف .

أما غير العلماء من المصريين فقد لعبوا دوراً هاماً ليس في تاريخ تفسير
الكتاب المقدس ، بل في تاريخ المسيحية كلها حيث تعوذت روح الوطنية في
مقاومة الاضطهاد البيزنطي بالفطرة الدينية العميقة في نفوس الشعب ،
ووجدوا في المسيحية المضطهدة في هذا العصر ألع واجهة تجتذب روح
المتناوأة للبيزنطيين ، فغيروا دينهم لأول مرة واعتنقوا المسيحية في
حماس وقوة ، وصنعوا باسمها كل شيء في مجال القوة والعمل ، ولم يتقض
القرن الرابع الميلادي حتى كان الكتاب المقدس في متناول القراء المصريين
باللغة القبطية .

ولقد آثر كثير من هؤلاء الانسحاب من الحياة العامة فهجروا أعمالهم واعتصموا بالصحراء فراراً بأنفسهم وحرمتهم ، وعلى أيدي هؤلاء نشأ في مصر لأول مرة في تاريخ العالم المسيحي نظام التنسك القائم على السياحة والتوحد ، ونظام الرهبنة المقترن بإنشاء الأديرة^(١) ، ومثل هذين النظامين العاملين للحياة لا يتصور حدوثهما لدى المصريين دون نظرة منهم محددة ، وفهم معين لنصوص هذه الديانة الجديدة ينبنى عليهما هذان النظامان .

(١) يذكر هنا على سبيل المثال أول من اشتهر بالانسك من القبط وهم القديسان « بولا » ٢٢٨ — ٣٤١ م و « أنطونيوس » ٢٦١ — ٣٥٥ م راجع لمحات من تاريخ الحياة الفكرية ص ٣٤ ، ٣٥ .

نشاط مصر التفسيري للقرآن الكريم حتى العصر الحديث :

لم يتوقف إسهام مصر في حماية الفكر الديني القديم وتفسيره عند هذا الدور الذي أوضحناه سابقاً ، وإنما يمكن القول إنها أسهمت بنصيب وافر وبور واضح في الفكر العربي على أساس من وحدة الأصل المشترك والحضارة المشتركة بين العرب والمصريين^(١) وانداحت دائرة هذا الإسهام بعد الفتح العربي حين امتزجت موروثة التراث المصري ببذور الفكر الإسلامي وتغربت عناصره المختلفة مع تعرب أصحابه ، وكوننا مادة غزيرة ومنبعاً خصباً لثقافة الفصحى في شتى صورها .

وقد اكتمل للمصريين بتغيير لغتهم للمرة الأولى ودياتهم للمرة الثانية على هذا النحو ميلادهم العربي الإسلامي ، كما كان هذا التغيير — في حد ذاته — دليلاً على تقبلهم للدعوة الإسلامية واستجابتهم للتطور الجديد ، أما الحماس المخلص الذي تلقوا به القرآن الكريم ، والجهد السخي الذي بذلوه في تدوينه وقراءته وتفسيره — فيعد هو الآخر دليلاً على تلك السمة العريقة للحياة المصرية ، وهي أن مصر — منذ أن ابتكرت حضارتها الأصلية — ظلت تسهم في كل حركة عالمية ، وتشارك في كل حضارة إنسانية دون أن تختفي لحظة من على مسرح التاريخ^(٢) .

(١) راجع : لمحات من تاريخ الحياة الفكرية — ص ١٢ وما بعدها .

(٢) القرآن وعلموه في مصر — عبد الله خورشيد البري ص ٧ طبع دار المعارف

بالقاهرة سنة ١٩٧٠ .

وليس من الغريب القول هنا إن روح الإسلام ونظامه قد أنست المصريين ملوكهم وفراعنتهم، وصرفتهم عن ماضيهم وهو ما يعكسه تمددهم بالديانة الجديدة وترحيبهم بها^(١)، وعنايتهم الكبيرة بما حملت إليهم من ثقافة وتوجيه وعلوم .

ولسنا ننكر أن إسلام كثير منهم لم يكن في بادئ الأمر وليد تفهم واضح لمبادئ الرسالة الجديدة بقدر ما كان رغبة في التخلص من أعباء نفسية ومادية تولدت من وضعهم الديني القديم ، ووجدوا في الإسلام وسيلة للخلاص منها ، ولكن ما نقرره أيضاً أن مشاركتهم في النشاط العلمي الإسلامي الذي ذخرت به مصر في ذلك الحين كان كفيلاً بتدارك الأمر ورأب الصدع ؛ إذ صرعان ما أصبح فهم الرسالة والتفقه في الدين في متناول الكثير من المسلمين المصريين وأبنائهم من بعدهم ، وكان نصيبهم في ذلك موفوراً فلتثوا أسباع الدنيا بما شاركوها وصنعوا في هذه الميادين .

على أن ما يهمننا بالدرجة الأولى الآن هو الكشف عن وجه الحقيقة فيما قام به المصريون من نشاط في فهم القرآن وتفسيره ، وهل كان دورهم في ذلك إيجابياً مشمراً على الرغم من غفلة كثير من الدارسين عن هذا الدور ؟ ، أم أنهم كانوا إلى التخرج من كتابة التفسير أدنى منهم إلى إباحة القول فيه ، وأن دورهم لا يعتد به أو لا يؤبه له إذا ما قورن بأدوار الأقاليم الإسلامية الأخرى كما يفهم من صنيع السيوطي في كتابه طبقات المفسرين الذي ترجم فيه لمائة وثلاثة وثلاثين من المفسرين لم يكده المصريون منهم يبلغون عشرة فحسب ، ولذا لم يعقد لهم فصلاً في حسن المحاضرة حيث عقد لغيرهم من النحاة والفقهاء والمحدثين .

(١) راجع : الدعوة إلى الإسلام — أرنولد ص ٩٣ ، خطط المقرئ ١١٧/١ وانظر أقوال بوحنان النقوبسي في ضوّر من تاريخ القبط ص ١٧٩ الطبعة الرابعة سنة ١٩٥٠ .

والحق أن من تمثل بهم السيوطي^(١) في طبقانه كانوا — باستثناء النحاس والإدفوى — ممن عاشوا بعد القرون الأربعة الأولى للهجرة التي شهدت البدايات الأولى لعلم التفسير في مصر وتطوره ، ثم ظهور المدارس فيه ذات المناهج والأعلام والتي تتميز في سماتها وخصائصها عن مدارس التفسير الأخرى ، وإغفال هذه القرون الأربعة بما شهدته وما سيكشف هذا البحث من جهود للمصريين في ميدان التفسير خلالها ، ثم التغافل عن كثير من أئمة القرون التالية — يقلل كثيراً من قيمة صنيع السيوطي — إن لم يسقطه من أساسه وهو صنيع أدى بدوره إلى نتيجة خاطئة راجت عند كثير من المحدثين الذين أروخوا للثقافة الإسلامية والحياة الفكرية في مصر^(٢) .

وليس من المبالغة القول بأن التفسير في مصر بدأ مبكراً منذ الفتح الإسلامي ونشأ على شكل روايات متناثرة تناقلها التابعون المصريون عن لقوم من الصحابة والتابعين ، ويذكر تاريخ التفسير من هؤلاء : أبا عمران التيجيبي أسلم بن يزيد^(٣) ، وعبد الرحمن بن حجية الخولاني قاضي مصر^(٤) (ت ٨٨٣ هـ) ، وأبا الخير مرشد اليزني^(٥) (ت ٩٠ هـ) وعلي بن رباح

(١) كآبي جعفر النحاس ٣٣٧ هـ ، والإدفوى ٣٨٨ هـ ، وأبي الحسن الحوفي ٤٣٠ هـ والسخاوي ٦٤٣ هـ ، وابن سرايا ٦٥١ هـ ، وابن المنير السكندري ٦٨٣ هـ .
(٢) راجع : لمحات من تاريخ الحياة الفكرية في مصر ص ٦٦ ، الحركة الفكرية في مصر ص ١٩٠ .

(٣) روى عن الصحابي أبي أيوب الأنصاري وكان موجوداً في غزو القسطنطينية سنة ٤٩ هـ راجع فتوح مصر — ابن عبد الحكم ص ٢٦٨ طبع ليدن ١٩٢٠ م . جمع البيان — الطبري ١١٩٠٢ ، ١٢٦/٩ طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٤) فتوح مصر ص ٢٣٥ ، وتهذيب التهذيب — ابن حجر ١٦٠/٦ طبع حيد آباد ١٣٢٥ هـ .

(٥) تهذيب التهذيب ٨٢/٩٠ ، جمع البيان ٥٠/٢٩ ، حسن المخاضرة — السيوطي ١١٨/٦ طبع القاهرة ١٣٢٧ هـ .

الغنى^(١) (ت ١١٤هـ) وغيرهم .

ولم يمنع تناثر هذه الروايات من وجود أفراد تمتعوا بمستوى علمي رفيع ،
واتجهوا اتجاهاً مقصوداً وواعياً إلى دراسة القرآن وفهمه ، وشجعهم على
ذلك من وجد بين ظهرانيهم من أجلاء الصحابة والتابعين الذين أقاموا بمصر
أوزاروها ، والذين يعتبرون أساتذة المدرسة المصرية ، وواضعي أسسها ومن
أهمهم : عقبة بن عامر أمير مصر (ت ٥٨هـ) ، وعبد الله بن عمرو بن العاص
(ت ٦٥هـ) وعبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ) الذي زار مصر مرتين ولأهلها
عنه أحاديث ، وعقبة بن النضر الذي شهد فتح مصر ونزلها (ت ٨٤هـ) ،
والتابعي الكبير حنشل بن عبد الله الصنعاني (ت ١٠٠هـ) ثم مجاهد بن
جبر المكي (ت ١٠٣هـ) وعكرمة البربري (ت ١٠٥هـ) التابعان للذان
دخلتا مصر في أواسط القرن الأول الهجري ، وهما إن تحاشى المصريون
تفسيريهما في البداية فقد عرفا طريقهما إلى مصر في القرن الثالث الهجري ،
فوق ما انتشر لهما من روايات في هذا القرن^(٢) ، وقد غطت أعمال هؤلاء
وغيرهم القرن الأول الهجري واشتركت جميعاً في تأصيل حركة التفسير في
مصر ، ومهدت لقيام مدرسة التفسير بها والتي كان عمادها في القرن الثاني :

١ — عطاء بن دينار الهذلي (ت ١٢٦هـ) وهو الذي عثر على تفسير
سعيد بن جبير (ت ٩٥هـ) في الديوان فأخذه وأرسله عنه^(٣) ، ويرجع
اعتبار ابن دينار من عمد المدرسة المصرية إلى نشره لهذا التفسير ؛ إذ حدث

(١) فتوح مصر ص ٣٠٤ ، جامع البيان ٢/ ٢٧١ ، ٣٠٥ .

(٢) راجع في رواية المقرئ جعفر بن ربيعة السكندى (١٣٦هـ) عن مجاهد :
تهذيب التهذيب ٢/ ٩٠ ، حسن الخاضرة ١/ ١١٠ ، وفي رواية المقرئ يزيد بن أبي حبيب
عن عكرمة : تهذيب التهذيب ٧/ ٢٦٣ ، والمقرئ شرحبيل بن شريك عنه : جامع
البيان ٤/ ١٣ .

(٣) تهذيب التهذيب ٧/ ١٩٨ — ١٩٩ .

به المصريين : ابن لهيعة المحدث الشهير (ت ١٧٤ هـ) وحيوة بن شريح (ت ١٥٨ هـ) الفقيه وغيرهم ، كما ترجع أهمية هذا التفسير بالنسبة إلى حركة التفسير المصرية — إلى أنه أول تفسير منظم كامل ومدون يظهر بها وقد سد فراغاً حقيقياً ، وأشيع حاجة فعلية عند المصريين الذين لم يكن لديهم من التفسير حتى ذلك الحين سوى أقوال متفرقة ، ولا أدل على احتفال المصريين بهذا التفسير من حرصهم على تناقله عبر الزمن منذ أن ظهر بينهم أول القرن الثاني حتى استقر أخيراً في تفسير ابن أبي حاتم الرازي في نهاية القرن الثالث الهجري^(١).

٢ — عبيد بن سوية الأنصاري (ت ١٣٥ هـ) رجل صالح من أهل مصر كان من أهم المفسرين وأشهرهم ، وقد روى عن قاضي مصر عبد الرحمن ابن حجيرة الخولاني ، ويقرر المؤرخ المصري ابن يونس أنه كان يفسر القرآن^(٢) ، وهو تقرير لا يسع الدارس حياله أن يقرر ما إذا كان تفسيره قد دون أم لا ؟ وعلى أي حال فنحن هنا إزاء مفسر مصري مبكر قد أهمل أوضاع تفسيره .

٣ — عبد الله بن وهب (ت ١٩٧ هـ) الشاب المصري المتحمس الذي عكف قرابة ثلاثين عاماً في رحلة علمية بالمدينة المنورة التي ما زالت إلى ذلك الوقت ، العاصمة الروحية والفكرية للعالم الإسلامي ، وكان بها من العلماء عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت ١٨٢ هـ) المفسر الكبير الذي حرص ابن وهب على أن يكون عماد تفسيره ما سمعه من أستاذه المدني ابن زيد .

وقد نال ابن وهب المصري ثقة أساتذته فلقبوه بالعالم ومفتي أهل مصر ، وألف مواطنوه تسميته «ديوان العلم» ويعد من أوائل المصنفين لافي مصر فحسب بل في العالم الإسلامي ، ومن مصنفاته تفسير القرآن الكريم الذي أشار إليه

(١) القرآن وعلومه في مصر — خورشيد ص ٢٩٨ — ٢٩٩ .

(٢) تهذيب التهذيب ٦٧/٧ — ٦٨ .

صاحب كشف الظنون^(١)، وهو إن كان مفقوداً في صورته المستقلة فهو مضمن في تفسير الطبري الذي أخذه كاملاً حين زار مصر عن يونس بن عبد الأعلى وغيره من تلاميذ ابن وهب .

وإذا أمكننا سابقاً أن نقول عن تفسير ابن دينار (أو ابن جبير) إنه يعتبر البداية الفعلية لمدرسة مصر في التفسير تلك التي تميزت بنزعة ذاتية شخصية وفهم مستقل ومنهج واضح وبسيط — فمن الممكن القول أيضاً : إن تفسير ابن وهب (أو ابن زيد) يمثل نضج هذه المدرسة ، فنحن نلمس فيه عملاً ناضجاً مكتمل الجوانب واضح المنهج معروف المصادر منفرداً بقيمة ذاتية منحتة القدرة على البقاء من جهة ، وأتاحت لمدرسة المدينة أن تظهر في ميدان التفسير بمصر من جهة أخرى .

٤ — الإمام الشافعي محمد بن إدريس (ت ٢٠٤ هـ) : وإذا كنا نعتبر ذلك الإمام الكبير مصرياً بوجه ما ، فلا بد من التوقف عنده قليلاً بصدد التاريخ لحركة التفسير في مصر ، ذلك أنه قد أبدى — كجده على رأس المائة الثانية — من التصميم على فهم القرآن الكريم وتفسيره ، وبذل الجهد في ذلك ما لم يؤلف من غير المتخصصين ، وقد أدى به ذلك إلى ممارسة التفسير فعلياً ، بالرغم من أنه لم يفعل ذلك للتفسير في ذاته ، ولم يشغل مكاناً بين المفسرين المتخصصين .

ويبدو أن الشافعي استطاع الإمام بمعاني القرآن الكريم منذ شبابه المبكر كما يدل عليه كتابه الرسالة الذي ضمنه معاني القرآن ، وجمع فيه فنون الأخبار كما طلب منه الحافظ عبد الرحمن بن مهدي (ت ١٩٨ هـ)^(٢) ، و انتهى أمر

(١) حاجي خليفة ١/٤٤٠ ، ٢/٣٥٠ . طبع استانبول سنة ١٩٤١ .

(٢) حسن المحاضرة — السيوطي ١/١٢٢ .

معرفة بالقرآن الكريم إلى اعتقاده أن ليست نزل بأحد نازلة إلا في كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها ، فقد قال مرة بمكة: سلوني عما شئتم أخبركم به من كتاب الله^(١) .

وقد ظل الشافعى على صلة وثيقة بالقرآن الكريم بعد دخوله مصر سنة ١٩٨ هـ ومكث بها سنين السبع المباركة ، فقلما كان يدخل عليه تلميذه الربيع ابن سليمان (ت ٢٧٠ هـ) إلا والمصحف بين يديه يتتبع أحكام القرآن^(٢) ، والتزم أن يلقي دروس التفسير اليومية في المسجد بعد صلاة الصبح ، وأن يجيب على مكاتبات المقيمين خارج العاصمة يسألونه عن معانى الآيات^(٣) ويعبر تلميذه يونس بن عبد الأعلى عن الإعجاب بقوة تفسيره ودقته حين يقول : كان الشافعى إذا أخذ في التفسير كأنه شهد التنزيل^(٤) .

ويمكن القول إن الشافعى إذا لم يكن مفسراً محترفاً استهدف أن يؤلف تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم فإنه كان قبل كل شيء وبعده فقيها يهيمه بالدرجة الأولى أن يستنبط كل ما يشتمل عليه القرآن الكريم من أحكام كما ينبى عنه كتابه أحكام القرآن ، وما كان أن يصل إلى ذلك بغير أن ينظر في القرآن فيدقق النظر ، ويتدبره فيحسن التدبر ، وتكون لديه وهو يفعل ذلك منهج بعينه يعتمد على المسأثور النقلى من جهة والاجتهاد العقلى^(٥) من جهة ثانية ، وقد كان الجانب الثانى ألمع الجانبين وآثرهما عنده^(٦) ، إذ كان شديد

(١) الإقان في علوم القرآن — السيوطى ١٢٦/٢ طبع القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ .

(٢) أحكام القرآن للشافعى — جمع البيهقى ١٩٠ / ٢ — ١٩١ طبع

القاهرة ١٩٥١ .

(٣) راجع : معجم الأدباء — ياقوت ١٧ / ٣٠٤ طبع القاهرة ١٩٣٦ م وطبقات

الشافعية — السبكي ١/٢٣١ طبع القاهرة ١٣٢٤ هـ :

(٤) أحكام القرآن للشافعى ١/٣٠ .

(٥) راجع منزلة الاجتهاد العقلى في فكر الشافعى طامة ص ٢٤٤ من هذه الدراسة .

(٦) القرآن وعلومه في مصر — خورشيد ص ٣٨٢ .

الميل إلى النظر المستقل في القرآن الكريم والفهم المتحرره ، وهي نظرة منهجية تقرب كثيراً جداً من نظرات مفسري مصر السابقين عليه ، وتعطيه الحق كل الحق — مع ما بذله من جهد مخلص في فهم كتاب الله وإفهامه الآخرين — في أن يجد مكاناً رحباً بين المفسرين الذين شككوا بمجهودهم تاريخ حركة التفسير في مصر .

ويدخل القرن الثالث الهجري ليكون من أبرز^(١) مفسريه المصريين كاتب الليث بن سعد : عبد الله بن صالح (ت ٢٢٣ هـ) الذي استطاع بذكائه وتوفره على تسجيل المواد العلمية لأستاذه فقيه مصر العظيم — أن يمثل مكانة مرموقة في تاريخ التفسير المصري .

ومهما يختلف علماء الرجال في درجة وثوقه وصحة روايته فإن الطبري قد سجل في تفسيره روايات نقلها عن تلامذة ابن صالح عندما زار مصر سنة ٢٥٣ هـ — تكاد تشمل كل الآيات القرآنية بحيث يمكن أن تكون في مجموعها تفسيراً شبه كامل تنتهي رواياته إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) وعدة من الصحابة على رأسهم ابن عباس الذي تنتشر الرواية عنه في خلال التفسير كله .

والذي يضيف إلى مرويات ابن صالح في التفسير أهمية خاصة أنها تنتهي

(١) يعد من مفسري هذا القرن أيضاً عبد الغنى بن سعيد الثقفي (ت ٢٢٩ هـ) مصري صاحب تفسير ذكره الداودي في طبقات المفسرين ١/ ٣٢٤ ، ومحمد بن عبد الله ابن عبد الحكم (ت ٢٦٨ هـ) من تواليفه كتاب كبير في أحكام القرآن ذكره الداودي في الطبقات ٢/ ١٧٥ — ١٧٦ ، وبكر بن سهل الدمياطي (ت ٢٨٩ هـ) كان له تفسير جمع له أهل القدس — حين زارها — ألف دينار حتى رواه لهم ، ذكره الداودي في طبقاته ١/ ١١٧ ومن الجائز أن يكون هذا التفسير رواه بكر عن عبد الله بن صالح أحد شيوخه ، أو يكون هو المروي عن عبد الغنى بن سعيد عن موسى بن محمد عن ابن جويج وفيه نظر ، راجع في ذلك الإقنان — للسيوطي ٢/ ١٨٨ .

إلى ابن عباس بطريق واحد ثابت لا يتغير يروى فيه صاحبنا عن معاوية ابن صالح الحضرمي عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ، ومعنى ذلك أن عبد الله بن صالح كان يروى تفسيراً معيناً لابن عباس ، وقد وجدت فيه الأوساط العالية أجدر المجموعات المنسوبة إلى ابن عباس بالتصديق^(١) وهو الذي قال عنه الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) : بمصر كتاب التأويل عن معاوية بن صالح لو أن رجلاً رحل إلى مصر فكتبه ثم انصرف به ما كانت رحلته عندي تذهب باطلاً^(٢) ، وقد استفاد البخاري بترك النصيحة فأخذ ذلك التفسير عن عبد الله بن صالح عندما زار مصر ٢١٠ — ٢١٩ هـ ليعتمد عليه في صحيحه عن ابن عباس^(٣) .

وهكذا يدلنا صنيع البخاري — وغيره من كبار رجال الحديث —^(٤) مرة أخرى على ثقة حديث ابن صالح وحسن الرواية عنده ، كما يدلنا هذا الصنيع على تهافت الطعن في نقل علي بن أبي طلحة عن ابن عباس وانقطاع المباشرة بينهما ، فمن المعروف أن نقل ابن أبي طلحة كان عن تلامذة ابن عباس الثقات (سعيد بن جبير ، ومجاهد ، وعكرمة) وبذا يرتفع الضير عن تلك الطريق من طرفيها لتصبح من أصح الطرق عن ابن عباس .

(١) مذاهب التفسير الإسلامي « جولد تسيهر » ص ٩٨ طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٥٥ م وتلك عبارة صادقة بالرغم من إيهامها كذب وانتحال المجموعات التفسيرية الأخرى على ابن عباس الذي ورد عنه في التفسير مالا يحصى كثرة ، وتلك قضية أخرى توفى عليها كثير من العلماء وبينوا ضيف الطرق وجيدها لتفسير ابن عباس وأسباب الانتحال والوضع عليه راجع رسالتنا للماجستير «البغوى الفراء وتفسيره للقرآن الكريم» مخطوط بدار العلوم ص ١٦١ — ١٦٤ .

(٢) الناسخ والمنسوخ — أبو جعفر النحاس ص ١٤ طبع القاهرة سنة ١٩٢٣ وهى أقدم الروايات عن ابن حنبل وأكثرها دقة .

(٣) الإتيان — للسيوطي ١/ ١٤٤ ، ٢/ ١٨٨ .

(٤) مثل أبي عبيد القاسم بن سلام دخل مصر سنة ٢١٣ هـ وابن ماجه الذي دخلها سنة ٢٤٢ هـ والحاظ محمد بن المنذر الذي دخلها سنة ٢٦٨ هـ وأبو حاتم الرازي الذي دخلها سنة ٢٧٧ هـ .

أما وسط الرواية معاوية بن صالح (ت ١٥٨ هـ) فقد علق هذا التفسير عن أستاذه بمجمص ثم رحل عنها (١٢٥ هـ) إلى مصر في طريقه إلى المغرب ليتولى قضاء الأندلس في دولة عبد الرحمن الداخل سنة ١٣٨ هـ ، وفي رحلته الثانية إلى مصر في طريقه إلى الحجاز (١٥٤ هـ) جلس إليه علماء مصر ، ومن بينهم ابن صالح الذي كان في صدر شبابه ومستهل حياته العلمية ، فكان أكثر المصريين كتابة عن الزائر الأندلسي ليصبح بعد وفاة هذا الأخير (١٥٨ هـ) المرجع الوحيد في الشرق لكتبه ورواياته ومن بينها ما عنده عن علي بن أبي طلحة من تفسير ابن عباس حيث كتب لهذا التفسير الانتشار والبقاء بعد أن عرف طريقه إلى مضر التي يرجع إليها الفضل فيما بقي لنا منه مودعاً في أربعة مصادر مهمة لتفسير القرآن الكريم هي : صحيح البخاري وجامع البيان للطبري وتفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي ، والناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النحاس المصري .

ثم يمضي زمن طويل حتى تأخذ الحياة العلمية موقعاً أكثر تقدماً فيقدم لنا القرن الرابع الهجري شخصيتين باهرتين^(١) احتلتا موقعاً بارزاً في تاريخ التفسير عامة وتعتبران ثمرة لما بلغته الحياة العلمية المصرية في عصرهما من نمو وتقدم ، لما توافر في كل منهما من غزارة الإنتاج وشدة الخصبوبة وموسوعية الفكر .

وأول هاتين الشخصيتين : أحمد بن محمد أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٧ هـ)

(١) من المفسرين المصريين في هذا القرن أحمد بن جعفر الطحاوي ابن أخت النزدي صاحب الشافعي (ت ٣٢١ هـ) ، وله كتاب أحكام القرآن — الداودي — طبقات المفسرين ١/ ٧٣ — ٧٥ ، ومحمد بن أحمد أبو بكر ابن الحداد قاضي مصر الذي أحسن علوماً كثيرة منها علم القرآن وعلم الحديث ، وله كتاب فضائل القرآن — الداودي — طبقات المفسرين ٢/ ٧٢ — ٧٣ .

الذى نيفت مؤلفاته فى اللغة والنحو وعلوم القرآن والأدب على خمسين مصنفاً^(١) حفظ الزمن منها فى علوم القرآن الكريم : معانى القرآن ، وإعرابه ، والوقف والابتداء والناسخ والمنسوخ ، وهى كتب متداخلة ومتكاملة تخدم جميعها القرآن الكريم بما تعين على فهمه وتساعد على الإفادة منه حتى لنظن أنه كان بصدد تكوين مكتبة مصرية متكاملة فى الدراسات القرآنية ، ومن هنا رأى من رأى أن حركة التفسير فى مصر كانت تتصل اتصالاً شديداً بحركة النحو وأن طلائع المفسرين المصريين كانوا من النحويين^(٢) .

وعلى أية حال فقد نبأ أبو جعفر بكتبه الأربعة هذه مكانة بارزة فى تاريخ التفسير وهى إن عدت مصادر هامة فى علوم النحو واللغة فقد أحسن صاحبها استخدام موادها بكفاءة بارزة فى فهم القرآن وتفسيره ، وتلك نقطة جوهرية فى منهج النحاس التفسرى الذى عمد فيه - كما قال فى مقدمة كتابه معانى القرآن^(٣) : إلى تفسير المعانى والغريب وأحكام القرآن وناسخه ومنسوخه ، وذكر فيه من أقوال علماء اللغة وأهل النظر فى تصريف الكلمات واشتقاقها وقراءاتها وما يحتاج إلى المعنى من الإعراب ، وهنا نلح ذاتية أبى جعفر وشخصيته الواضحة كعالم نحوى أولاً قبل كونه مفسراً ، لكن ما تابث هذه الذاتية أن تتميع وتذوب بين منقولاته من الروايات الأثرية والسلفية التى جمعها عما وقع له منسوباً إلى سائر الصحابة والتابعين ، أو مروياً عن أئمة المفسرين من مختلف الأقاليم حيث تتضاءل هذه الذاتية كثيراً إذا ما قورنت بذاتية الشافعى أو عبد الله بن وهب من مفسرى القرن الثانى الهجرى ،

(١) طبقات المفسرين — الداودى ٦٧٠/١ — ٦٨ .

(٢) الحركة الفكرية فى مصر — جزء ص ١٩٠ .

(٣) معانى القرآن — النحاس ظهر الغلاف نقل عن : القرآن وعلومه فى مصر

ومن أجل هذا يدخل تفسير النحاس برمته في دائرة التفسير الأثرى الذي يضع قواعده كاملة في كتابه « الناسخ والمنسوخ » وينهاها بقوله : وفي الجملة فإن الجهل بقول أهل التفسير والاجترأ على كتاب الله تعالى ، وحمله على المعقول من غير علم بأقوال المتقدمين يؤدي إلى الغلط العظيم ^(١) .

أما نائى هاتين الشخصيتين فهو محمد بن علي أبو بكر الإدقوى (ت ٥٣٨٨هـ) التلميذ الأكبر لأبي جعفر النحاس ، والذي لازمه وصاحبه حتى أصبح نحويًا ومفسرًا مثله ، بل فاقه في تصنيف علوم القرآن حتى أصبح سيد أهل عصره ، ويشهد له بذلك كتابه « الاستغناء في علوم القرآن » الذي سجل فيه كل ما حصله من هذه العلوم تفسيراً أو قراءة أو غيرها ، وقد ظل يعمل في هذا الكتاب اثنتي عشرة سنة ، مما يوحي أنه أراد تحقيق أمل أستاذه في تكوين دائرة معارف قرآنية تفي عن كل ما عداها فيما يتعلق بالقرآن ، ولهذا جاء كتابه أضخم كتاب صنف في التفسير ، فقد بلغ في رواية صاحب الطالع السعيد ^(٢) مائة مجلد أو ما يقاربها، رأى من إحدى نسخه عشرين مجلداً ، على حين ذكر صاحب كشف الظنون أنه في مائة وعشرين مجلداً ، وقد ظلت إحدى نسخه حتى منتصف القرن الثامن ، إذ يقول الذهبي (ت ٧٤٨هـ) : إن هذا الكتاب موجود بالقاهرة من وقف القاضي الفاضل عبد الرحيم (ت ٥٠٦هـ) على مدرسته بالقاهرة المعزية ^(٣) .

ومن المؤسف أن يضيع مثل هذا الكتاب أو يهمله الناس بسبب

(١) الناسخ والمنسوخ — النحاس ص ٦ ، ١٠٩ .

(٢) أحد بلدى الإدقوى يدعى كمال الدين جعفر بن ثعلب الإدقوى راجع : القرآن العظيم — عرجون ص ٢١٥ طبع الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦ .

(٣) راجع : طبقات المفسرين — السيوطي ص ٣٨ طبع ليدن ١٨٣٩ ، طبقات المفسرين — الداودى ٢ ١٩٤ — ١٩٦ .

ضخامته وهو الذي جمع فيه من العلوم ما لم يجمع في غيره ، وليس من المتوقع أن يخالف الإدفوي منهج أستاذه الذي لازمه كثيراً ، فقد حمل عنه كتبه ، وروي عنه كتابه معاني القرآن وإن كان قد ضم إليها ما حمله عن غيره من أهل العلم والقرآن والحديث كسعيد بن السكن وغيره^(١) .

وهكذا لا يكاد ينتهي هذا القرن الرابع حتى يكتب تاريخ التفسير بحروف بارزة دوراً — أيما دور — لمصر في فهم القرآن الكريم وتفسيره ، ويؤكد أن مصر ما أن عرفت الإسلام وآمنت به حتى أخذت مكانها في الطريق الجديد الذي يقودها فيه ، وأسهمت بجد وإخلاص في إقامة المرحلة التاريخية الجديدة التي دخلتها ودخلها معها العالم القديم كله ، ولو لم تقدم مصر في مجال التفسير في تلك الفترة سوى حفظها لتفسير كل من ابن عباس وابن جبير وابن زيد لكان ذلك حسبها ، فكيف وقد أنتجت لنا تفاسير أمثال الشافعي وأبي جعفر النحاس وأبي بكر الإدفوي ؟ هذا إلى جانب القدر الضخم من الروايات الخاصة بالتفسير التي حفظها وتناقلها المصريون^(٢) ليستفيد بها المفسرون من غيرهم ، والذين تتابع ظهورهم في مصر^(٣) .

وهنا يمكن أن ننوه بإسهام مصري آخر في الحركة العامة للتفسير في العالم الإسلامي ، ولا أدل على ذلك من أن هؤلاء العلماء الذين دخلوا مصر وحملوا التفسير عن علمائها كانوا هم أنفسهم من الأعلام المشاهير الذين لعبوا دوراً بارزاً في تاريخ التفسير من مثل : بقى بن مخلد (ت ٢٧٦ هـ) من علماء

(١) الحركة الفكرية في مصر — جزء ص ١٩١ .

(٢) من المصريين من قصر نفسه في هذه الفترة على الروايات التفسيرية مثل سعيد ابن أبي مريم (ت ٢٢٤ هـ) ويونس بن عبد الأعلى (ت ٢٦٤ هـ) والريسم بن سليمان المرادي (ت ٢٧٠ هـ) .

(٣) القرآن وعلومه في مصر — خورشيد ص ٤٤٠ .

الأندلس^(١) ، وصاحب كتاب التفسير الذي لم يؤلف في الإسلام مثله ، وأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٥٢٤ هـ) صاحب غريب القرآن ، ومعانيه ، ومجازه ، وأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) صاحب جامع البيان من علماء العراق ، والحافظ ابن ماجة القزويني (ت ٢٧٣ هـ) صاحب السنن والتفسير الذي جمع فيه أقوال الصحابة والتابعين^(٢) ، وعبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧ هـ) الذي كان أكثر المفسرين الوافدين إضافة من المدرسة المصرية كما يكشف عنه الجزءان الباقيان من تفسيره^(٣) ، ثم الحافظ محمد بن المنذر (ت ٣١٨ هـ) صاحب التصانيف التي يحتاج إليها الموافق والمخالف ومنها كتاب التفسير^(٤) ، وثلاثة هؤلاء من علماء المشرق^(٥) .

وتوالي القرون بعد ذلك وتفاوت فيما ينسب إليها من مفسري مصر ، وتبدأ القاهرة في الظهور لتنافس بمدارسها — وبخاصة الأزهر — مدارس بغداد في الشرق ، وقرطبة في المغرب ، ولتث شهرة هاتين المدينتين فتتولى زعامة العالم الإسلامي بعد أفول الدولتين العباسية والأموية ، وتواصل مصر شهرتها في العالم كله بأنها « معدن العلوم والمعارف » تلك التي ذاعت عنها قديماً ، واتصلت بها بعد الإسلام شهرة الجامع العتيق ، ثم شهرة الأزهر بعد انقراذه بإمامة العلم في بلاد الإسلام .

-
- (١) من مفسري الأندلس الذين دخلوا مصر وقتلوا عن أهلها عبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨ هـ) ، يحيى بن إسحق اللبني القرطبي (ت ٣٠٣ هـ) .
 (٢) طبقات المفسرين — الداودي ٢/ ٢٧٢ .
 (٣) مخطوط بدار السكت رتم ٢٣٨ تفسير تيمور .
 (٤) راجع : تذكرة الحفاظ — النجاشي ٤/ ٣ — ٥ طبع حيدر آباد ١٣٣٣ هـ ، طبقات الشافعية — السبكي ٢/ ١٢٦ .
 (٥) سبق أن عرفنا إضافة البغاري أيضاً في كتاب التفسير من صحيحه من تفسير عبد الله بن صالح عندما زار مصر .

فن مفسرى القرن الخامس على بن إبراهيم أبو الحسن الحوفي (ت ٥٤٣هـ) وله تفسير جيد سماه « البرهان في تفسير القرآن » ، وكتاب إعراب القرآن في عشرة مجلدات^(١) ، ومحمد بن سلامة أبو عبد الله القضاعي (ت ٤٥٤هـ) وله تفسير القرآن العظيم في أربعين مجلدة^(٢) .

ومن مفسرى القرن السادس محمد بن محمد أنير الدين أبو الطاهر (ت ٥٩٦هـ) من تصانيفه كتاب تفسير القرآن العظيم^(٣) .

ومن مفسرى القرن السابع على بن محمد أبو الحسن السخاوى (ت ٦٤٣هـ) من تصانيفه تفسيره الذى وصل فيه إلى الكهف^(٤) ، ومنصور بن سرايا أبو العباس السكندرى (ت ٦٥١هـ) نظم في القراءات وصنف تفسيراً^(٥) ، وأحمد بن محمد أبو العباس ابن المنير السكندرى (ت ٦٨٣هـ) له تصانيف منها تفسير القرآن العظيم سماه البحر الكبير في نخب التفسير ، والانتصاف من الكشاف وغيرها^(٦) ، وعبد العزيز بن أحمد أبو محمد عز الدين الدميرى (ت ٦٩٤هـ) من تصانيفه تفسير سماه « المصباح المنير في علم التفسير » في مجلدين ونظم أرجوزة سماها « التيسير في علم التفسير » تزيد على ثلاثة آلاف ومائتى بيت^(٧) وهبة الله بن عبد الله أبو القاسم القفطى من تصانيفه تفسير القرآن وصل فيه إلى مريم^(٨) .

(١) طبقات المفسرين - الداودى ٣٨١/١ - ٣٨٢ .

(٢) السابق ١٥٢/٢ - ١٥٤ .

(٣) السابق ٢٤٨/٢ - ٢٥٠ .

(٤) طبقات المفسرين - السيوطى ص ٢٥ - ٢٦ .

(٥) طبقات المفسرين - السيوطى ص ٤٢ .

(٦) طبقات المفسرين - الداودى ٨٨/١ - ٩٠ .

(٧) السابق ٣٠٤/١ - ٣٠٥ ، وعرف هذه المفسر بالديرى نسبة إلى ديرين

من أعمال النرية .

(٨) السابق ٣٤٨/٢ - ٣٤٩ ، وينسب هذا المفسر إلى قفط إحدى بلاد الصعيد

وولد بها نحو إلى سنة ستماية .

ومن مفسرى القرن الثامن عبد الكريم بن علي المعروف بالعراقي الشافعي
 (ت ٧٠٤ هـ) صنف وأملى في تفسير القرآن « الإنصاف في مسائل الخلاف
 بين الزمخشري وابن المنير »^(١) ، وأحمد بن محمد أبو العباس القمولى
 (ت ٧٢٧ هـ) من تصانيفه تكملة تفسير نحر الدين الرازى^(٢) ، وأبو الحسين
 ابن أبي بكر الحسين السكندرى (ت ٧٤١ هـ) جمع تفسيراً في عشر مجلدات^(٣) ،
 والحسن بن القاسم المرادى المعروف بابن أم قاسم ، له تفسير القرآن العظيم
 في عشر مجلدات وإعراب القرآن^(٤) ، وعلى بن عبد الكافي أبو الحسن تقي الدين
 السبكي (ت ٧٥٦ هـ) صنف تفسير القرآن العظيم في ثلاث مجلدات لم يكمل^(٥) ،
 وعبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل المصرى له تصنيف في التفسير مطول ووصل
 فيه إلى أواخر سورة آل عمران وآخر مختصر لم يكمله سماه بـ « التعليق
 الوجيز على الكتاب العزيز »^(٦) ، ومحمد بن عبد الله أبو عبد الله بدر الدين
 الزركشى (ت ٧٩٤ هـ) من مصنفاته البرهان في علوم القرآن ، وتفسير
 القرآن العظيم وصل فيه إلى سورة مريم^(٧) .

ومن مفسرى القرن التاسع أحمد بن محمد أبو العباس القرافى المعروف
 بابن الهائم (ت ٨١٥ هـ) من تواليفه في التفسير « التبيان في تفسير غريب
 القرآن »^(٨) .

(١) طبقات المفسرين — الداودى ١/ ٣٣٤ — ٣٣٥ .

(٢) السابق ١/ ٨٦ — ٨٨ .

(٣) السابق ١/ ١٦١ .

(٤) السابق ١/ ١٦٩ .

(٥) السابق ١/ ٤١٢ — ٤١٥ .

(٦) السابق ١/ ٢٣٣ — ٢٣٥ .

(٧) السابق ٢/ ١٥٧ — ١٥٨ .

(٨) الطبقات للداودى ٨١ — ٨٣ .

وعبد الرحمن بن عمر أبو الفضل جلال الدين البلقيني (ت ٨٢٤ هـ) من
 قصائفه تفسير لم يكمل ، وعلوم القرآن^(١) ، وعبد بن يوسف سراج الدين
 المعروف بالسلقوني (ت ٨٤٢ أو ٨٤٤ هـ) له في التفسير ما أسماه أصحابه
 « سراج الإغراب في التفسير ومعاني الإعراب »^(٢) ، وعبد بن أحمد جلال
 الدين المحلى (ت ٨٦٤ هـ) من أجل كتبه التي لم تكمل « تفسير القرآن العظيم »
 من أول الكهف إلى آخر القرآن الكريم^(٣) ، وصالح بن عمر بن رسلان
 علم الدين بن السراج البلقيني (ت ٨٦٨ هـ) ألف تفسير القرآن
 العظيم^(٤).

ومن مفسري القرن العاشر أحمد بن صدقة شهاب الدين المعروف
 بابن الصيرفي (ت ٩٠٥ هـ) من تأليفه (تفسير مزج على القرآن العظيم)^(٥) ،
 وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) من مصنفاته
 الكثيرة « الدر المنثور في التفسير المأثور » الذي اختصره من تفسير سابق له
 سماه « ترجمان القرآن »^(٦) ، وجمع فيه فحسب ما روى عن السلف ودونوه
 في التفسير ، وهو غير تفسيره « مجمع البحرين ومطلع البدرين » الذي جعل
 كتابه الإلتقان في علوم القرآن مقدمة له^(٧) . كما أنه غير تفسيره الذي

(١) طبقات المفسرين — الداودي ٢٧٦/١ — ٢٧٧ .

(٢) السابق ٢٨١/٢ — ٢٨٣ .

(٣) السابق ٨٠/٢ — ٨١ وينسب هذا المفسر إلى الحلة السكبري من أعمال النرية .

(٤) السابق ٢١٤/٨ .

(٥) السابق ٤٤/١ — ٤٥ .

(٦) الإلتقان في علوم القرآن — السيوطي ١٨٣/٢ .

(٧) يذكر السيوطي في آخر الإلتقان ١٩٠/٢ أنه شرع في تفسير جامع جميع ما يحتاج
 إليه من التفاسير المنقولة والأقوال المعقولة والاستنباطات والإشارات والأعاريب والنقات
 ونسكت البلاغة . . . بحيث لا يحتاج معه إلى غيره وسماه « مجمع البحرين ومطلع البدرين »
 ولا صلة لهذا بكتاب الدر المنثور الذي لا يخرج عن سرد الروايات عن السلف دون تعقيب
 عليها لا تمديلاً ولا تجريباً ولا تضميناً ولا تصحيحاً .

أكل به تفسير الجلال المحلى ، وسار فيه على منهاجه ، ومحمد بن محمد
شمس الدين الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧ هـ) وتفسيره يسمى بـ « السراج
المنير في الإمامة على معرفة بعض معانى كلام ربنا الخبير » مشهور ومتداول .

وباتهاء هذا القرن العاشر الهجرى — أو قبله بكثير — دخل العالم
الإسلامي في مرحلة الجمود والتوقف الفكرى ، فندرت المؤلفات التفسيرية في
مصر وغيرها أو انعدمت وما ظهر منها بعد ذلك لم يقدم جديداً ، فهو إما
تلخيص لتفسير موسوعية سبقته ، وكانت من قبل ظهوره تجميعاً لما سبقها من
تفسير ، كما لاحظنا بعضاً منه عند السيوطى نفسه ، وإما شرح وإيضاح
وحواشى وتعليقات على تفسير سابقة بلغت غاية الإيجاز حتى تقاربت حروفها
مع حروف القرآن ، وكأنها صنفت لهذا الغرض كما نلاحظ ذلك في تفسير
الجلالين^(١) ، وصار عماد المفسرين في درسه للقرآن الإعراف تارة
في المناقشات اللفظية لعبارات المفسرين ، أو الإلغاز والتعمية أخرى .

وعلى هذا فقد صيغت التفسير « في قالب التحرير المدقق الذى يتطلب
بيان المراجع وبسط المقاصد بطريقة تجعل الدروس الطويلة مركزة على
الكلمات القليلة وتبرز البحوث والتقارير في صورة التعليقات والحواشى »^(٢) ،
ولم يظهر من المفسرين « من تكفل بنفسه مستقلاً ببسط البحوث والأنظار
وإبراز المعانى وتحليل مآخذها — إلا بالجمع بين الأصول وحواشها »^(٣) ،

(١) ظفر هذا التفسير الموجز العظيم الانتشار والتداول بكثير من تعليقات العلماء
وحواشيه ومن أهمها حاشية أجل وحاشية الصاوى المصرين وغيرهما كثير من غير
المصرين — راجع التفسير والمفسرون — الذهبي ١ / ٣٣٧ طبع دار الكتب الحديثة
سنة ١٩٦١ .

(٢ ، ٣) التفسير ورجاله — ابن عثور ص ٣١ ، ٣٣ — طبع القاهرة
سنة ١٩٧٠ .

وصور القرآن الكريم وفهمه كطلب عزيز المثال بعيد عن الإدراك إلا
للمراسخين الذين مضوا ودرسوه واستنبطوا منه جميع ما يلزم المسلمين ، فليس
لأحد بعدهم أن ينظر فيه ، ولا أن يفسره بغير ما فسروا ، وهكذا عكست
التفاسير طبيعة الفكر والحياة بصفة عامة في تلك الفترة إلى أن طلع علينا العصر
الحديث وأخذت آثاره ونتائجه تغد إلى الشرق أو تنبعث من ماضى أمم
وتراثها ، فأيقظ مقدمها النفوس من نباتها وهز الأفكار هزاً عنيفاً حيث
تطورت الأوضاع وتقلب العوائد والطباع فكان للتفسير في مصر بعد ذلك
شأن آخر جديد هو ما نعرض لاتباعه ونؤرخ لمساره منذ أن بدأ ظهور
تفسير المنار أوائل القرن الحالى حتى الآن .

المبحث الثاني

الغزو الفكري وأثره في حياة المصريين

وتفسيرهم للقرآن الكريم

مراحل الغزو الفكري ووسائله وشعاراته :

ظلت مصر — شأنها شأن شقيقاتها العربيات — خاضعة سياسياً للحكم العثماني منذ فتحها سليم الأول سنة ١٥١٦ م ، وقد واجهت مصر ألواناً من هذا الحكم اتسمت بالجمود والتخلف أو الضعف والخور حيث كان الحاكم الفعلي لها إدارات من شعوب وأم أخرى تختلف عنها جنساً ولغة ، وديناً وفكراً ، ولم يكن للأمة العثمانية إلا السيادة الاسمية فحسب التي انتهت رسمياً في مطلع القرن العشرين^(١) .

ولقد عرفت أمم الغرب طريقها إلى مصر — والشرق — مبكراً في مواجهات عسكرية دامت قروناً عدة ، وعرفت في التاريخ بحروب الصليب ، ثم تبع وجودها العسكري وجود معنوي حيث دفعهم الفشل في حملاتهم المتوالية إلى اهتمام بالثقافة الإسلامية والبحث عن أسرار مقاومة المسلمين وصمودهم ، وشكلت نتائج هذه الحملات في المقام الأول موقف الأوربيين من الإسلام والمسلمين في القرون التالية فكان الاستشراق والتبشير كلاهما بديلاً

(١) وذلك بقيام الثورة القومية في تركيا سنة ١٩١٧ م وإنقاذها للخلافة الإسلامية

سنة ١٩٢٤ .

عن الحرب العلنية في تحطيم عقيدة المسلمين وفكرهم وسعياً لردم عن دينهم إن استطاعوا^(١) . انتقاماً منهم لغزوم لبلادهم^(٢) .

وتلك حقيقة ما عادت تقبل التشكيك وبخاصة بعد أن ظهرت تلك الوثيقة الخطيرة التي تضمنت وصية القديس لويس^(٣) ، وألقت الضوء على تحول الصليبيين من الغزو العسكري إلى الغزو الفكري ، فقد أيقن هذا الصليبي : أن لا سبيل إلى النصر والتغلب على المسلمين عن طريق القوة الحربية ، لأن تدبيرهم بالإسلام يدفعهم للمقاومة والجهاد وبذل النفس في سبيل الله ، وهم بذلك قادرين على دحر الغزاة ، وأنه لا بد من سبيل آخر وهو تحويل التفكير الإسلامي ، وترويض المسلمين عن طريق الغزو الفكري بأن يقوم العلماء الأوربيون بدراسة الحضارة الإسلامية ليأخذوا منها السلاح الجديد الذي يغزون به الفكر الإسلامي ، وهكذا تحولت المعركة من ميدان السلاح والسيف إلى ميدان العقيدة والفكر بهدف تزييف العقيدة وتخريب الفكر الإسلامي^(٤) .

وما زال ساسة الغرب وكتابه ومفكروه يكشفون - منذ ذلك الصحوّل إلى اليوم عن سرّ عداّتهم للعرب والمسلمين : إنه الإسلام - لاغيره - رسالة

(١) وهو ما أنبأ عنه القرآن الكريم في قوله تعالى : « ولن رضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملثهم » ، وقوله تعالى : « ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا » (١٢٠ ، ٢١٧ البقرة) .

(٢) كانت ثمة حروب بين المسلمين والأوربيين قبل حروب الصليبيين فتح فيها المسلمون - متقاة والأندلس وأوشكت فرنسا أن تقع في أيديهم .

(٣) لويس السابع ملك فرنسا وقائد حملة الصليبيين الثامنة التي اشتمت بهزيمتها ووتوع قائدها أسيراً بمدينة المنصورة .

(٤) الإسلام في وجه التغريب : مخططات الاستشراق والتبشير - أنور الجندي

ص ٧ - ٨ .

الأمة العربية الذى به خرجت إلى العالم ، وأسهمت في تطوير الحضارة البشرية، وأثرت تاريخ الإنسان ، ودفعت بقيمه الفاضلة إلى مدارج أعلى ، وإنه كتاب الإسلام مناط وحدة المسلمين الجامعة لدينهم وعقليتهم المشتركة ومزاجهم العام ، ودستورهم الذى أضاء جوانب حياتهم وأقام بينهم العدالة وقمع الجهالة، ووقف عقبة كأداء في طريق الطامعين في الإسلام والمسلمين ، وإنك لتسمع لرئيس الإنجليزى^(١) بصرح بهذا في أواخر القرن الماضى حين وقف يصيح في أعضاء مجلس العموم : « إن العقبة الكثود أمام استقرارنا بمستعمراتنا في بلاد الإسلام شيثان ، ولا بد من القضاء عليهما مهما يكلفنا الأمر ... أولهما : القرآن .. - وسكت قليلا ، ثم اتجه نحو الشرق مشيراً بيده اليسرى قائلاً : « وهذه الكعبة^(٢) » ، ويقولها « مورويجر »^(٣) بصراحة في مؤلفه « العالم العربى اليوم » : « لقد ثبت تاريخياً أن قوة العرب تعنى قوة الإسلام ونفس الشيء يمكن أن يتكرر اليوم حيث يحوز الإسلام انتصارات واسعة في أفريقيا^(٤) .

وهنا يكن رعبهم وينكشف سر تأييدهم لقومية عربية علمانية ، وأخرى تركية أو طورانية ، لتكون هذه أو تلك صارفاً وبديلاً عن الجامعة الإسلامية والفكرة الإسلامية التى باتت تهدد بامتلاك المسلمين لناصية أمورهم^(٥) .

وهكذا لم تكد تنقضى الحروب الصليبية ، ويعود المحاربون إلى أوروبا

(١) هو الرئيسى « غلادستون » .

(٢) نظرات في القرآن — محمد الغزالى ص ٥ طبع الخانجي « قاهرة د . ت .

(٣) أستاذ الشرق الأدنى بجامعة « برنستون » الأمريكية .

(٤) الغزو الفكرى — محمد جلال كاشك ص ١٦ الطبعة الرابعة — المختار الإسلامى

بالقاهرة سنة ١٩٧٥ .

(٥) لعبة الأمم — « ما يلزكو بلاند » نقلًا عن الغزو الفكرى — كاشك ص ١٦ .

يحملون صورة مشرقة لمعاملات المسلمين حتى باتت أوروبا على حقد سياسى وعداء ثقافى للإسلام وللمسلمين ، ولقد توحد أهلها - فحسب - حول هذا المبدأ ، ولم يجدوا أنفسهم إلا فى عدائهم للإسلام وللمسلمين بفضل الصورة المشوهة التى عرضها المستشرقون للإسلام ، ونجاحهم فى إقناع قومهم بعدم صلاحية الإسلام لهم كنظام حياة ، ومحاولتهم - ورجال الكنيسة معهم - ترجمة القرآن بتزييف مفاهيمه وانتقاصها ، ثم إخراس الألسنة المنصفة فى صفوفهم ، وزاد من هذا الحقد السياسى والعداء الثقافى استغلال الاستشراق لحادث سقوط القسطنطينية وانفتاح الباب الشرقى لأوروبا أمام السيل الإسلامى ، وما تبع ذلك من حروب ومساجلات فعمل المستشرقون على تعميق الكراهية والأحقاد وتغذية قوس الأوربيين بالشبهات والأباطيل عن الإسلام لحجبه عنهم والحيلولة دون ثقافه إلى قلوبهم ، وأثمر ذلك - فيما أثمر - أولى حملاتهم العسكرية فى العصر الحديث تلك التى عرفت بالحملة الفرنسية فى نهاية القرن الثامن عشر .

على أن أثر الاستشراق فى تشويه صورة الإسلام عند الأوربيين لا بدانى أثره عند المسلمين وأممهم المستضعفة الممزقة التى توارثت أوطانها أمم الغرب الناهضة وعرفت مرة أخرى الوجود العسكرى والاحتلال الأجنبى الذى مزقها وفرقها ، وبث فيها من سموم فكره ما أجهز على وحدتها ، وحين رحلت جنوده أبقى له جنوداً آخرين من جلدتنا ويتحدثون بلساننا ، وبهم أجرى التغيير السياسى المطلوب والتغيير الاجتماعى المقصود^(١) .

وهكذا كانت الغزوة الفكرية أو الغارة على العالم الإسلامى ذات مراحل

(١) أساليب النزو الفكرى - على جريشة ، عبد الزيق ص ١٥ طبع الاعتماد

بالقاهرة سنة ١٩٧٧ .

متدرجة لكل مرحلة منها أساليبها ووسائلها وأهدافها المرحلية التي نحاول التعرف على لمحات منها في الفقرات التالية :

وقد مهد الاستشراق لغزوته الفكرية مبكراً بتدمير الأساس النفسي والعقلي لوجود المسلمين ، وذلك بتشويهه لمصادر الإسلام الأولى ، ومحاولته عزل المسلمين عن هذه المصادر الثابتة الأصيلة التي كونت مقومات كيانهم ذاتياً واجتماعياً وإبرازه - في مغالطة سافرة - جانباً من المقارنة بين تقدم الأوربيين وتأخر المسلمين راجعاً سبب ذلك إلى تمسك المسلمين بإسلامهم ... وغير هذا وذلك مما يفتح أمام المسلمين باب الاستسلام لثقافة الغرب وفكره .

ويستطيع المرء أن يتصور كم كانت الفكرة التي كونها الصليبيون لأوروبا عن الإسلام والمسلمين - وفي مقدمتهم رسول الإسلام - عدائية وتعميزية قائمة - من مثل اعتراف « جلبرت » المؤرخ وهو يؤلف عن تاريخ النبي ﷺ .. « أنه ليست لديه مصادر عربية » ولكنه يقرر أنه « لا خوف من الكلام عن رجل تفوق شروره أي ظلم يمكن أن نطلمه به^(١) » .

وتتخذ نظرة التعصب والظلم لتضيق إلى رقعتها - فيما بعد - أئمة التحرر الفكري حيث يخرج « فولتير » بافتراءات جديدة على النبي ويتمتع بتعصب من الظلم - لم يظلمه أحد - للرسول الكريم ، ليثبت لنا أن المتحررين لم يتحرروا بعد من تعصبهم ضد الإسلام ونبيه^(٢) .

(١) مجلة حوار البيروتية — العدد الخامس مقال حسن جوادى الكاتب الإيراني قلا عن الغزو الفكري — كشك ص ١٩ .

(٢) وجهود « رينان » الفرنسي — التي رد عليها الأفاضل وعهد عبده — في تشويه عقيدة التوحيد في الإسلام وزعمه إضاعتها إلى حيرة المسلم — مشهورة ، راجع : تاريخ الإمام ٤٠٧/٢ - ٤٠٩ .

ولا نتوقف هنا كثيراً أمام مرحلة التبشير وما جرى خلالها من أنشطة البث والغزو العسكري التي وضعت لها العناوين البريئة الخادعة مثل فتح المدارس والتأثير على الطفولة والشبيبة وما يتصل بذلك من تغريب التعليم وعلمته ثم سائر وسائل التبشير من فتح المستشفيات وبعث الإرساليات الطبية وعقد الندوات والمحاضرات ، ثم المؤتمرات التبشيرية التي عقدت في عواصم العالم الإسلامي ، وكان أولها بالقاهرة سنة ١٩٠٦ م ، وقد طالب هذا المؤتمر بإنشاء معهد مسيحي يكون التعليم فيه بالمجان على غرار التعليم الإسلامي بالأزهر ، وأشار إلى صلابة عقيدة المسلمين الأمر الذي يقتضي الاشتداد في جربها ، وجاءت أخطر توصياته تؤكد وجوب تبشير المسلمين بواسطة رسول من أنفسهم ومن بين صفوفهم ، لأن الشجرة يجب أن يقطعها أحد أعضائها^(١) .

وقد اتخذت هذه الوسائل شكلاً علنياً اعتمدت فيه على التصريحات الرسمية من المسئولين ، وجرت تحت مسمى الحكومات وبهرها مستغلة الشعور العام المدغدغ بمفارقات التقدم وقانون تقليد المغلوب للغالب ومظاهر النهضة في سائر جوانب الحياة العامة .

وفي سبيل جعل الإسلام صورة عجيبة وشائنة مثل حياة أصحابه من المستعمرين أحكم الاستعمار رقابته على النشاط الديني وكس العقبان والقيود على طريق النهضة الحقيقية للمسلمين حتى لقد أصبح ميسوراً أن يفتح ناد لليسر ، أو شرب الخمر من أن يفتح مكتب لحفظ القرآن الكريم ، أو ينشأ مسجد للصلاة ، وأعجب من ذلك أن تجد الإدارة الحكومية هي التي

(١) النارة على العالم الإسلامي - ترجمة عبد الدين الخطيب قلا عن أساليب الغزو الفكري ص ٣٣ .

نعين رجال الدين كالمفتى والإمام مراعية في ذلك ما يمكن أن يقدمه لها من خدمات فحسب ، لتكون الصورة في النهاية لإمام المسلمين وقاضيه أو مفتيهم إما جاسوس خائن ، أو فاسد فاسد ، أو منافق مرتش (١) .

ويعترف « هانوتو » مستشار الاستعمار الفرنسي — في وجل وارتجاف شديد من قوة الإسلام الذاتية — بأن هدف المستعمر إضعاف المسلمين وتخريب دينهم فيقول تحت عنوان « قد أصبحنا اليوم أمام الإسلام والمسألة الإسلامية » : « إن الإسلام قريب منا في مصر . . . ولا يزال قائماً في بيت المقدس وناشراً أعلامه على « مهد الإنسانية — مقر المسيح » (٢) . . . فهو الدين الوحيد الذي تفوق شدة الميل إليه كل ميل إلى اعتناق غيره ، حيث تجمع أهله رابطة واحدة بها يدرون أعمالهم ويوجهون أفكارهم الوجهة التي يبتغونها ، فبتى اقتربوا من الكعبة والبيت الحرام اشتعلت جذوة الحية الدينية في أفئدتهم ، وحين يتهافون على الصلاة يملأ الخشوع قلوبهم ويعممهم السكون والسكوت ، ثم تغنو جباههم قائلين بصوت خاشع : « الله أكبر » (٣) .

ويستنتج « هانوتو » مما تقدم أن جرائم الخطر ما زالت موجودة طوى أفكار القهورين — المسلمين — الذين أتعبتهم النكبات ، ولكن لم تثبط همهم نعم ! ليس لمقاومتهم رؤساء يدرون هذه المقاومة ، ولكن رابطة

(١) وجهة العالم الإسلامي — مالك بن نبي ص ١٢٨ ترجمة عبد الصبور شاهين طبع القاهرة سنة ١٩٥٩ .

(٢) لاحظ الإيماز بتتل هذه العبارات لتأجيج العواطف وشن النفوس .

(٣) تاريخ الإمام ٤٠١/٢ — ٤٠٧ قلا عن الفكر الإسلامي الحديث وصلته

بالاستعمار الغربي — البهي ص ١٢ — ١٤ . طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ م .

الإخاء الجامعة عندهم كافلة بالرياسة ، ففي مسألة علاقتنا مع الإسلام نجد المسألة الإسلامية والمسألة الدينية والمسائل الخارجية والداخلية شديدة الاتصال بعضها ببعض ، وهذا ما يجعل حلها صعباً ومتعزراً^(١) .

وحين اجتازت جيوش إيطاليا البحر تجاه أراضي ليبيا رفعت نسيدها بندق بالقرآن وبهزأ بالإسلام ، ويتوعد أمته بالسحق والقناء ، ومما جاء فيه : « يا أماء أتمى صلاتك ولا تبكى ، بل اضحكى واعلمى أنى ذاهب لأبذل دمي لسحق الأمة الملعونة . . . ولأحارب الديانة الإسلامية . . . سأقاتل بكل قوتي لأخو القرآن^(٢) » .

وكان نصيب مصر من ذلك كله وافرأ باعتبار قيادتها المعنوية للمسلمين وارتباطها بالأمم الإسلامية بعلاقات أوثق وأعمق ، وانتشار مطبوعاتها بين مسلمي العالم كله ، وامتداد تأثيرها الفكري بينهم ، فوق أنها مركز التفاهم بين المسلمين والتعرف على أحوالهم في مختلف أقطار الأرض^(٣) .

على أن أخطر هذه الوسائل التبشيرية كانت البعثات إلى الدول الغربية التي بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر ، وكان على رأس البعثة الأولى الشيخ رفاعة الطهطاوى الذى يعد رائداً للفكر الحديث في مصر ، وحقيقة لعب هذا الرائد دوراً بالغ الأهمية وأقام معبراً ثقافياً طويلاً لم يعمل فيه فكر الغرب الحديث بما انتهى إليه واقع فكرنا الحديث فحسب ، ولكنه اجتث من مخطوطات تراثنا الفكرى القديم ما أكد به عقم ريادة إن هي

(١) تاريخ الإمام ٢ / ٤٠١ — ٤٠٧ نقل عن الفكر الإسلامى الحديث ومبادئه بالاستثمار الغربى — البهى ص ١٢ — ١٤ ، طبع القاهرة ٢ سنة ١٩٦٠ م .

(٢) أساليب الغزو الفكرى — ص ٣٥ .

(٣) نحن والحضارة الغربية — المودودى ص ١٠٣ طبع دار الفكر بالقاهرة د.ت .

اقتصرت على مجلوب مستعار لا تربطه صلة بجذورنا الضاربة في أعماق الزمن^(١)، ومع هذا كله يعود الشيخ ليتحدث عن الرقص الذي رآه في باريس بأنه نوع من الأناقة والفتوة ، ويجب بالحرية^(٢) ولكنه يفهمها الفهم الغربي المؤدى إلى التحلل من الأخلاق ، بل ومن الدين نفسه^(٣) .

وتستمر المأساة ليثير عجبنا أخذ كثير من الشباب المسلم المثقف معتقداته الدينية وأحياناً دوافعه الروحية نفسها من خلال كتابات المتخصصين الأوربيين وقد بلغت هذه الكتابات في الواقع درجة خطيرة من الإشعاع لا تكاد نتصورها ، وربما أمكننا إدراك ذلك إذا لاحظنا عدد الرسائل العلمية وطبيعة هذه الرسائل التي يقدمها الطلبة المصريون - والسوريون - كل عام إلى جامعة باريس وحدها ، وفي هذه الرسائل يصير أساتذة الثقافة العربية في الغد على ترديد الأفكار التي زكاهم أساتذتهم الغربيون^(٤) ، ولم يفتح الله عليهم - إلا من عصم الله - بالبصر الناقد الذي يميز صحيح الفكر من زائفه ، كما لم يجدوا في أنفسهم الأهلية والكفاءة للتفكير الحر المستقل ، والاجتهاد الشخصي في مسائل حياتهم ، حتى أصبح من المحال على عقولهم المرناعة والمفتتنة بفلسفة أساتذتهم أن لا تتأثر بالأفكار الغربية ، أو تخضع لبريق المدنية .

(١) ثرائنا بين ماضٍ وحاضر — بنت الشاطئ، ص ٥٧ طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٠ .

(٢) الفهم الاسلامي للحرية هو تحقيق عبودية المسلم لله وحده وتحرره من كل عبودية لسواه .

(٣) أساليب الغزو الفكري ص ٣١ .

(٤) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبي ص ٩٨ ، ١٩ طبع القاهرة سنة ١٩٥٨

ترجمة عبد الصبور شاهين .

وهكذا تلقت النهضة الإسلامية - وما زالت تتلقى - كثيراً من أفكارها وانجاهاتها عن الثقافة الغربية وبخاصة عن طريق مصر ، ولم تقتصر هذه الأفكار على أشياء الحياة الجديدة التي يتعوّدها الشباب المسلم شيئاً فشيئاً ، بل إنها مست أيضاً بطريقة غامضة ما يتصل بالفكر والنفس والحياة الروحية بعمامة^(١) .

ويمكننا أن ندرك مدى الخطورة المترتبة على استيراد مجتمع ما لنتائج مجتمع آخر ولا تبتنى من واقعها - من أن أعظم الإشعاعات الثقافية انتشاراً في المجتمع القابل هي أكثرها ثقافة فان قوة النفاذ لأي إشعاع ثقافي تكون على نسبة عكسية للقيمة الثقافية لذلك الإشعاع ، فالجزء التافه هو الذي يثير في المجتمع المهاجم مقاومة أقل من الجزء الحيوي . . . فاذا تبينت لنا المكانة الرفيعة التي حظيت بها تلك الأفكار المنقولة في المجتمع بحيث أصبحت على ثقافتها وزينتها مثلاً كبرى - وضع لنا التهديد الشديد الذي يلقاه مجتمع تتغلغل في تكوينه الاجتماعي عناصر متعددة لشعاع ثقافي متكسر^(٢) .

والحقيقة أن أوروبا - التي اختلفت نظرتها إلى العلم عن نظرة المسلمين إليه^(٣) - حين شرعت في اقتناص العالم الإسلامي لم تؤته سر حضارتها

(١) الظاهرة القرآنية - مالك بن نبي ص ١٨ ، ١٩ طبع القاهرة سنة ١٩٨٥ ،

ترجمة عبد الصبور شاهين .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر - غت الشرةاوى ص ١٤٥ طبع القاهرة

سنة ١٩٧٦ .

(٣) انحصرت نظرة الأوربيين العلمية فيما يخضع للتجربة من مظاهر الطبيعة ذاتها

كيف تتفاعل عناصرها وعلى أى القوانين تسير ؟ وطرح من حسابها سواين كان لهما
— وما زال — في كل فكر ديني وبخاصة الفكر الاسلامي — الخطر كل الخطر في =

ومؤثراتها الإيجابية فيما يتعلق بالعلم وأسانيهه ، بل اقتصرت فيما اصطحبت من الأدوات على مايسهل للمستعمر الحصول على رفاهية عاجلة ، أى أنها أته بقشور الحضارة وغشاها دون أن تمكنه من لبابها وجوهرها الحقيقى^(١) .

ثم تأتى أخطر مراحل الغزو الفكرى وأقوى وسائله وهى مرحلة التغيير السياسى والاجتماعى للمسلمين تلك المرحلة التى تعاون فيها الاستشراق والإدارات الأجنبية الحاكمة مع عملاء الغزو الفكرى المتغربين - من سياسيين عسكريين ومفكرين - وهم الذين نيطت بهم أهداف تلك المرحلة ، وقاموا - وما زالوا يقومون - بالجهد الأكبر والدور الجديد فى السهر على إبعاد المسلمين عن إسلامهم ، وتغيير اجتماعياتهم أو تغريبهم تماماً وهو ما وضعوه كله وأشاروا إليه تحت عبارات مهذبة مثل التطور أو التقدم ، أو المدنية ... وغيرها^(٢) .

فئذ أتيح للغرب الصليبي أن يتسلط على الشرق الإسلامى أخذ يحدث التغيير السياسى اللازم ... لبقاء سيطرته وتحقيق هدفه من هذه السيطرة ، فكان تقسيم العالم العربى بين أمم الغرب ، وكانت مصر من نصيب بريطانيا التى احتلتها عام ١٨٨٢ م ، وقد صحب ذلك التقسيم إثارة القوميات المختلفة وإذكاء أوار النعرات الطائفية ، والنزعات الشعوية ، كما صجبت دعوة

== للكشف عن الباطن والمستور وراء مظاهر الطيبة ، وما ما الذى أحدث ذلك الشيء ومن أين ؟ وما هى الغاية والى أين ؟ . . . راجع تقاقتنا فى مواجهة المعمر — زكى نجيب محمود ص ٢٣ طبع دار الشروق بالقاهرة سنة ١٩٧٦ .

(١) وجهة العالم الإسلامى — مالك بن نبي ص ٦٦ .

(٢) راجع مفهوم التجديد وما يكتنفه ويتابس به من مفاهيم ص ١٠٥ من هذه

الدراسة .

خبينة إلى العلمانية^(١) وفصل الدين عن الدولة ، ولم تقف الحملة الضارية عند هذا الحد فقد وعى أصحابها عن الإسلام والمسلمين درساً مهماً هو ما صرح به بعضهم من أن صحوة الإسلام تتم بسرعة ، وأنهم أشد خطورة عليهم من اليهود والبلاشفة وغيرهم^(٢) ، ولذا فقد لجأوا - مع صحوة الشعب ونهضته إلى التحرر في الخمسينات من هذا القرن ، ورفضه لادعاءات الصداقة من أعدائه^(٣) - إلى أسلوب جديد في إحكام قبضتهم السياسية ، استبدلوا فيه بقوتهم السافرة الراحلة أنظمة صناعية ، وزعماء ممالئين تتعلق بهم آمال أمتهم ، ولا يهدفون إلا إلى تنفيذ المخطط العلماني القومي .

وقد أضحى هؤلاء - كما صرح كتاب الغرب - أكثر قدرة على التغيير الاجتماعي المطلوب ، حيث عرفت المنطقة الانقلابات العسكرية بديلاً عن جيوش الاحتلال^(٤) .

(١) تمنى العلمانية في مفهومها الواسع عزل الدين عن كل شعبة من شعب نظام الحياة الجديدة ، وحصره في نطاق العقيدة الشخصية والأعمال الفردية وجعل المبدأ الأساسي للحياة أن لاحق للدين في التمرس للسياسة أو الاقتصاد أو الأخلاق أو القانون أو العلوم والفنون والمعارف أو ما إليها من شعب الحياة الاجتماعية الأخرى ، فالفرد - إذا شاء - أن يستند بالله ويؤمن برسله ويقتدى بهداه في حياته الشخصية ، وأما الحياة الاجتماعية فلا يوضع ولا يسير نظامها إلا بعرف النظر - صرفاً تاماً - عن الدين وتعاليمه .

(٢) أساليب الغزو الفكري ص ٤٧ .

(٣) ادعت بريطانيا صداقتها لمصر أثناء احتلالها ، ووزعت جيوش الألمان منشوراتها في مصر باسم « محمد هتلر » كما ادعى « نابليون بونابرت » الإسلام من قبل ، وأعلن نائمه في مصر إسلامه فعلاً . راجع أساليب الغزو الفكري ص ٤٩ .

(٤) كتب « مورو بيرجر » الأمريكي : أن الانتخابات الومانية أندر من الانتخابات الأجنبية في إحداث التغيير الاجتماعي المطلوب ، وحذر من الاكتفاء بمجرد فرض التغيير ، =

وكما فضل النفوذ الجديد أن يكون الدور الجديد منوطاً بقوة وطنية ،
توفر عليه الدم والمال وتمنع إثارة المشاعر الدينية والوطنية ، بل ربما
انثرت حماسها واستحسانها^(١) - فضلوها أيضاً عسكرياً ، لما لهاؤلاء من
شغف بالسلطة وضرعة في الوصول إلى الحكم ، وتلبية الأوامر الخارجية ،
والالتزام بها كما تعلم الحياة العسكرية ، وتؤهلهم لها قبضتهم القوية تجاه
أى معارضة أو مقاومة ، كما أن الطبقات العسكرية تعد - في أغلبها - إعداداً
خاصاً يجعلها «علمانية» و «غربية» لا تستنكف الانحلال لنفسها ولا لتغيرها ،
ومن ثم فهي أنسب القئات لتنفيذ مخطط الإبعاد عن الإسلام^(٢) .

على أن دور نخبة المفكرين المتغربين لم يقل أبداً عن دور النخبة العسكرية
فقد نيط بهم تحقيق آمال التغريب ، وتم على أيديهم اقتحام فكر الأمة
وعقلها والتسلل إلى عقيدتها وقلبها ، ونشويه أخلاقها وعاداتها تحت شعارات
العلمانية والقومية وتحرير المرأة وغيرها من الشعارات المعادية للدين .

وعلى سبيل المثال فقد نجح هؤلاء في علمنة كثير من جوانب التعليم
والإعلام والقانون ، وكانت خطط «كرومر»^(٣) - التي أعلن عنها مراراً -

= وأكد وجوب تمهيد حتى يسبق في قوس المجتمع ، ويذكر «مايلز كوبلاند»
مراجعة في كتابه «لغة الأمم» أن انقلاب حسنى الزعيم (بشور سنة ١٩٤٩ م) كان
من أعدادنا وتخطيطنا ، ويقول : وكان قرارنا الأخير أن تكون مصر خطوتنا الجديدة .
راجع أساليب النزو الفكرى ص ٤٩ .

(١) في هذا المعنى يقول «مايلز كوبلاند» : لأن مساعدتنا لأى زعيم للوصول إلى
الحكم ليحقق لنا المصالح التي نريدها كان يرتطم بالحقيقة القاسية وهي أنه لا بد له من
توجيه بعض الاتهامات لنا حتى يتمكن من المحافظة على السلطة ويضمن استمرارها . راجع :
أساليب النزو الفكرى ص ٥٢ .

(٢) أساليب النزو الفكرى ص ٥٣ .

(٣) مندوب الاحتلال الإنجليزي في مصر .

في إصلاح التعليم ، بمشورة مساعده « دنلوب »^(١) ترجمة واقعية ، وامتداداً طبعياً لما تحدث عنه المستشرق « جب » من تنفيذ خطة إنماء التعليم العلماني في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر في مصر والهند ، تحت إشراف الإنجليز^(٢) .

وكما كانت العلمانية شعاراً خادعاً يخفي وراءه الحرب على الدين^(٣) ، كانت القومية شعاراً فرق الأمة الواحدة والرابطة الإسلامية الجامعة ، وأخيراً كان شعار تحرير المرأة الكاذب لتتحلل من دينها وواجبها ، وتنجحر من بيتها وزيتها فتضطرب الأسر ، وتفكك خلايا المجتمع وينهزم انحلالاً قبل انهرامه احتلالاً .

(١) أحد خريجي كلية اللاهوت في لندن .

(٢) يحدد المستشرق دور الإنجليز بالاشراف والتوجيه لأن الاسهام والتنفيذ تم على أيدي النخبات الوطنية كرفة الطباطاوى ثم قسم أمين واطفي السيد وطه حسين وغيرهم .

(٣) جاء في خطبة « زويمر » زعيم المبشرين النصارى سنة ١٩٣٥ م : « لقد قبضنا أيها الاخوان منذ تلك القرون التاسع عشر إلى يومنا هذا على جميع برامج التعليم في الممالك الإسلامية ، وإنكم أعددتهم نشأ في ديار المسلمين لا يعرف الصلة باقه ولا يريد أن يعرفها ، وأخرجتم المسلم من الاسلام ولم تدخلوه في المسيحية ، فجاء طبقاً لما أراد له الاستعمار المسيحي لا يهتم بفظائهم الأمور ... » راجع أساليب الغزو الفكري ص ٦٣ .

موقف العلماء والمفسرين من الغزو الفكرى :

وكما استجاب لهذه المخططات الطامعون فى السلطة - استجاب لها الراغبون فى السقوط الذين لا يقدرّون على الارتقاء ، والبيذج والجاهلون الذين حسبوها علاجاً ناجحاً لأدواء الجمود والتخلف . . . ولكن هل نجح هؤلاء وأولئك فى تحقيق التغريب والتغيير الاجتماعى؟ والواقع أن معيار ذلك النجاح هو الشعب والأمة ، ولقد يبدو أن التغريب نجح فى إبعاد المسلمين عن قيم دينهم فى الإيمان والأخلاق والقانون ومظاهر الحياة اليومية والاستبدال بها من قيم الغرب وبضاعته الفاسدة التى يزجها إلينا . . . ولكن هذا النجاح مشكوك فيه ، فعلى قدر عمق التغيير الاجتماعى حدث استمساك وإصرار على النظام الإسلامى عقيدة وأخلاقاً وعبادة ... وظهرت بين الفينة والفينة الدعوات والصيحات الداعية إلى الإسلام كنهج متكامل للفرد والأسرة والمجتمع والدولة ، وبات واضحاً أن الجرب يتقد تحت الرماد ، وهلى الذين يمارسون التغيير ويفتنون المؤمنين عن دينهم أن يحذروا^(١) ... وعليهم أن يكونوا أول من يصدقون أنفسهم حين يقولون إن عهداً يتهاى للعودة وإن المسلمين رقدوا قروناً طويلة ، ويتحركون الآن توتباً للسلطان .

أما علماء المسلمين الصادقون الذين نهضوا لفضح مخططات التغريب الأثيمة ومقاومتها ، فقد عظمت مسئوليتهم ، وكان عليهم أن يجاهدوا فى ميدانين : أحدهما : تخليص الإسلام مما شابه وشوّهه خلال عصور الضعف

(١) أساليب الغزو الفكرى — ص ٩٨ .

والانحطاط ، وثانيهما : الوقوف في غير تكافؤ - أمام تحدى الغرب وعقائده وفلسفاته ونظمه .

وفي الميدان الأول وضع للعلماء أن تجديد الفكر الإسلامى - وتفسير القرآن الكريم بخاصة - يفرض نفسه كضرورة ملحة لشغل الفجوة الواسعة بين مثل الإسلام ومبادئه السامية وواقع المسلمين الغريب ، تلك المثل والمبادئ التى حملت من البدع وزيف التأويل وقصور الأنظار ما لا قبل لها باحتماله ، فقصرت المعانى عن غاياتها وانكششت مرامى الدين عن أنظار العلم والحكمة ، وزادها ظلام عصور الجهالة ، وقررون الانحلال تضائلاً وانكشافاً .

ولقد أدى ذلك التفاوت بين المثال والواقع إلى مستوى مضمّن من الشعور بالوحشة والغربة لدى المسلم الحقيقى . . . غربته فى الزمان والمكان ، ووحشته بمبادئه وعقيدته ، وقد أضناه هذا الشعور وأخرجته ، ومس مسأولاً موضع العقيدة من قلبه وهو يرى إسلامه يبتعد عنه ، ويندرج فى الماضى المنقرض ، ويتركه وحده فى حاضره غريباً عن كل شئ^(١) .

وأمام تلك الحيرة والجهالة الأليمة التى نزلت بالمجتمع وجد المسلم نفسه مساقاً إلى أحد مسارين : إما الانسلاخ التام عن مثله ومبادئه الاعتقادية بتعبده شيئاً فشيئاً ما هو جار عليه من واقع بعيد عن تلك المثل والمبادئ ، وإما عزم جديد يدفعه إلى تناول ما هو أمامه بجأش رابط وفكر ناقب حينما يستطيع أن يجد فى مثله ومبادئه مساعاً لتلك الأحداث التى هو خائض غمارها .

(١) التفسير ورجاله — ابن خلدون ص ١٤٧ .

وفيا كان المسلم يتخلص من حيرته باختيار الطريق الثانى - على مشقته ووعورته - وعزمه على تجديد كيانه والتطلع إلى حكمة تخرج له الحقائق الدينية نقية من أسوار البدع . . . كانت محاولات الغزو الفكرى الراصدة والمنصبة إليه من شرق ومن غرب - تتجه إلى قطع أمله من تجديد كيانه الإسلامى وتضاعف من مشقة ووعورة اختياره ، وتحداه بفلسفاتها المادية المعطلة ودعواتها الإلحادية الكافرة ومذاهبها الاجتماعية الإباحية التى تخفت جميعها تحت عناوين خادعة كالتقدم والتحرر والترقى والتقدم .

وقد أنقل العمل فى كلا الميدانين كاهل المفسر الحديث فجاءت أعماله مشوبة بعلاقق ورواسب من تلك البدع والفلسفات ، ويمكن القول هنا إن تجاوز المفسر هاتين العتبتين وفقه بطبيعتهما يعد فى حد ذاته سمعة من سمات التجديد فى تفسير القرآن الكريم حديثا ، وخطوة واسعة فى تهديد طرقه المنهجية واتجاهاته الفكرية .

ويجب أن تفرق فى بضاعة الغرب وحضارته بين ذلك الجانب السبى السلبى السريع الانتشار فى المجتمعات القابلة^(١) ، وهو ما جندت له الوسائل والإمكانات تحت شعارات العلمانية والقومية وغيرها ، وجانب آخر إيجابى من هذه الحضارة يرتفع إلى مستوى الإنسانية التى شاركت فيه مختلف الشعوب والأمم على طول التاريخ وأسهم فيه المسلمون بنصيب وافر^(٢) .

وقد ضاعف امتزاج هذين بعضهما - مرة أخرى - من صعوبة مسئولية

(١) وهو ما يدور فى عمومته حول كيان الإنسان النفسى والروحى وتختلف فيه الأمم تبعا لاختلاف معتقداتها ومبادئها الفكرية وأخلاقياتها وعاداتها .

(٢) تقصد بذلك مميزات الحضارة العلمية من مخترعات وصناعات وآلات وغيرها مما يتفق بتقدم الإنسان المادى القائم على حقائق العلم التجريبى وستن الله فى مظاهر الطبيعة والسكون .

العلماء الذين بات من الواجب عليهم التمييز بين هذين الجانبين لمقاومة أولهما والإفادة من الآخر ، وكان على المفكر الدينى - فضلاً عن المفسر - أن يقوم بهذه المهمة الصعبة التى ألقته على كاهله ظروف الحضارة الجديدة والغزو الفكرى وهى فتح الأبواب أمام كل جديد لا يهدد شخصية الأمة الحضارية ، وذلك باختبار هذه الأفكار الجديدة والقيم الوافدة ، فما اجتاز منها الاختبار - وفقاً للمثل الإسلامية الأصيلة - سمح له بأن يأخذ مكانه فى المجتمع .

وكانت بداية التجديد فى التفسير القرآنى عندما أقام الأفغانى بمصر ثمان سنين برزت فيها حكمته ومعرفته ، وارتفعت دعوته إلى الإصلاح الدينى بما لها من أثر فى توجيه تفسير القرآن الكريم ، حيث أفاق هذا الباعث على تغير العالم ونهضته العلمية ، ووعى ظروف العصر الحديث فحاول أن ينفذ عنه غبار القرون المتتالية تشجذه عزيمة قوية ، وجهد فكرى وواع ، فبعث ما كان مهجوراً من مواد الثقافة الإسلامية وطرائقها ، فدرس الحكمة والرياضيات وفتح مسالك النظر حتى تهيأ فرص التقرير والتحرير وصقل ملكتهما بالنقد والمران ... مع التوسع فى كل ذلك بذكر الآراء الجديدة والاكتشافات ومناقشة المذاهب^(١) ، والمقالات يدفعه إلى ذلك إيمان عميق وفقه واسع بحكمة النص القرآنى الشريف :

« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١١ الرعد)

وقد أثمر هذا البذر سريعاً فى نفوس تلاميذ الأفغانى ومريديه ، إذ مرطان ما اتحنوا من رسالته « الرد على الدهريين »^(٢) دستوراً للمنهج الدينى

(١) التفسير ورجاله ص ١٥٧ .

(٢) ألف الأفغانى هذه الرسالة بعد رجوعه إلى الهند رداً على دعوات الاخاديين

الدهريين والطبيين الذين انتشروا فى هذه البلاد .

الإصلاحى الذى سارت عليه الدراسات الدينية والقرآنية فى مدرسة المنار وآثار الإمام محمد عبده^(١) ، وقام هؤلاء المفكرون بمواجهة الثقافة الوافدة ، وعرضوا لكل جديد وسمحوا لأنفسهم بالاجتهاد ، ودعوا إلى الأخذ به منها بما للحكم على هذا الجديد الوافد ، واستخدموا حقهم المشروع فى القياس ، كما هاجموا التقليد الذى قضى بإغلاق باب الاجتهاد ، وظلت القيم الإسلامية دائماً معيارهم الذى يحكمون به على الملاحظات المتغيرة ، فأدوا بذلك خدمة جليلة للثقافة الإسلامية والمسلم الحديث ، وأطادوا للكلمة القرآنية معناها الاجتماعى فى حياته^(٢) ، وطرحوا فى حقل التفسير القرآنى بذوراً متنوعة تعدها بدمهم على طريق التجديد التفسيرى تلاميذ نجباء ، حتى أضحت على أيديهم اتجاهات جديدة واضحة فى تفسير القرآن الكريم فى مصر .

وحقيقة كانت هناك بعض التجاوزات اليسيرة فى التطبيق العملى فى تفاسير رواد المجددين ، ولكنها تجاوزات يغفرها لهم غف المواجهة غير المتكافئة بين حضارة مادية لا تعبأ بقيمة دينية أو مبدأ خلقى ، ولكنها تنبض بالحركة والحياة التى بشرق فى جنباتها ضياء العلم وتدفعها حرارة العمل ، وبين حضارة المسلمين وما فيها من قيم دينية معطلة فى مجتمع راكد ، ومستبدل بها بدع وضلالات حسبت من الدين وهو منها براء ، ولهذا بدت نزعة دفاعية واضحة عن الإسلام فى الجهود التفسيرية لهؤلاء الرواد كقولهم : إن الإسلام ليس منافياً للرقى ولا مانعاً من التقدم ولا معارضاً للعقل أو للعلم ، كما بدت عندهم

(١) نعرض هنا عن مواقف غير هؤلاء المجددين ممن أصروا على بقاء القديم على قدمه دون استجابة لظروف العصر الحديث أو استفادة من تجارب الإنسانية الجديدة ، وكذلك من قابلهم ممن دعوا إلى الانفتاح الشامل على كل جديد والانصراف عن كل قديم فن كل جماعة من هاتين قد فرضت على نفسها عزلة فكرية وغربة ثقافية تباعد بينها وبين عصر أمتها وواقع حياتها .

(٢) المفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٩١ .

نزعة أخرى قيس فيها الإسلام بمقاييس غيره فهو صالح لأنه مبني على الديمقراطية ، ويستحق الخلود لأنه متطور ، وهو حسن لأن فيه كذا وكذا من الأفكار والمبادئ .

وعلى كل حال فلم تكن هذه البصمات وتلك^(١) من آثار الاحتكاك الثقافي والغزو الفكري بطاغية على جهودهم في إبراز ذاتية القيم والمبادئ الإسلامية فللإسلام مقاييسه الخاصة ومعاييره الذاتية ، وصلاحيته للحياة ليست لموافقته للديمقراطية والاشتراكية ، أو لأن فيه حرية فردية أو رأسمالية ، أو غير ذلك ، ولكنه صالح لأنه شريعة الله التي سبقت الشرائع الوضعية كلها في تقرير المبادئ الصالحة للإنسانية على اختلاف العصور والأزمان .

(١) أشرنا إلى تلك الغزوات والتجاوزات في جهود هؤلاء ، لأنها تعتبر في نظرنا بنورا فاسدا لما نشأ بعد ذلك من أنشطة منحرفة في مجال الدرس القرآني حاول بها أصحابها أن يجدوا لأنفسهم مكانا في خريطة التجديد التفسيري متذرعين بها في تحقيق هدف عزيز من أهداف التثريب كشف عنه « اللورد لويد » سنة ١٩٣٦ م ، ويتلخص في تطوير الإسلام بنفسه وإعادة تفسيره بحيث يبدو متفقا مع الحضارة الغربية أو تريبا منها على الأقل ، بدل أن يبدو عدوا لها أو معارضا لقيمها وأساؤها ، راجع: مجلة البعث الإسلامي إبريل سنة ١٩٦٧ مقال الإسلام والحضارة الغربية . محمد محمد حسين .

التجديد التفسيري بين الأصالة والعصرية :

وحقيقة يمكن القول إن الاحتكاك بين منجزات عصر النهضة الحديثة ومعطيات الحضارة الغربية — كما عرفنا — قد بدأ أولاً مع الفكر الفرنسي الوارد مع الحملة الفرنسية أول القرن الماضي ، وهو الفكر الذي انتهت ظروف التاريخ بأصحابه إلى العلمانية والقومية والحرية الفردية الخلقية .

وفي ظروف تالية^(١) بذرت المدنية الانجليزية المفاهيم المفصلة لتلك الشعارات واتخذت من الوسائل السرية والعنيفة التي عرفناها ما يكفل تحقيقها .

وقد أتاحت ظروف الحرب الأولى^(٢) أن تهد موجة من الفكر الألماني إلى مصر التي مازالت — إلى ذلك الوقت — ولاية تابعة للدولة العثمانية خليفة الألمان .

وحين توزع العالم من جديد بعد الحرب الثانية^(٣) إلى مناطق تقود بين شرق يعلن إلحاده وغرب علماني يستر كفره — عرفت المنطقه لونا آخر من التنكر للدين ومبادئه سمح له عن علم الراغبون في السلطة من حكام المسلمين ، ومهد له عن جهل الفارقون في شهواتهم ، المبذرون لأموال المسلمين من غير إقامة لعدالة الإسلام الاجتماعية بينهم . . ليحمل هؤلاء ، وأولئك أوزارهم كاملة ومن أوزار الذين يفضلونهم .

(١) سنة ١٨٨٢ وما بعدها .

(٢) من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩١٨ .

(٣) من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٤٥ .

وقد أثارت بداية الاحتكاك مع الموجة الفكرية الأولى وما صاحبها وتلاها من البعثات إلى الخارج والترجمات التي أنشئت لها المدارس في مصر ، وانتشار التعليم والصحافة والطباعة ونهوض الصناعة — طلائع فجر جديد في مصر والأمة الإسلامية ، وقامت هذه العوامل — دون ما قصد — بدور « الديناميت » الذي نسف معسكر الضمت والجمود في حياة المسلمين ، ومنحهم إلهاماً جديداً لقيمهم الاجتماعية ، وبدد عندهم الخنوع والرضى بالدون والتأخر^(١) وأسرع ذلك كله بتفهم صحيح لأصول الإسلام الأولى ومراجعة ذاتية لتاريخ الفكر الإسلامي وتمثل لأدوار التجديد فيه ودعوات الإصلاح خاصة دعوة ابن عبد الوهاب^(٢) التي ترددت أصدائها في مضر قبل وصول الحملة الفرنسية بخمسين سنة تقريباً .

وقد آذن التفاعل السريع بين معطيات الحضارة ومنجزات عصر النهضة من جهة ، وبين الإسلام ومفهومه الصحيح من جهة أخرى بتطور سريع عرفته مصر وغيرها من البلاد الإسلامية — وشكلت خيوط ذلك التطور السريع القضية الكبرى التي شغلت المفسرين المحدثين ، فشغفوا بخلق مواءمة واضحة بين النص القرآني ومشكلات المدنية الحديثة ، ومن حسن الحظ أن هذا الموقف المعتدل في الإفادة من مستحدثات المدنية الجديدة مع الاحتفاظ بالأصول القديمة كان سبيل الطليعة الرائدة من مجددى الفكر الإسلامى

(١) وجهة العالم الإسلامى — مالك بن نبي ص ٤٨ .

(٢) كان من مفاهيم هذه الدعوة ومبادئها ضرورة استئناف العرب لدورهم الأصيل في حل لواء الدعوة الإسلامية وقيادة حركة اليقظة وتصحيح المفاهيم الإسلامية باتماسها من القرآن والسنة أساساً ، وإقامة بناء جديد لكيان الفكر الإسلامى يعارض تيار الجمود والتحول الذى حل مفهوماً فاتصاً للإسلام والفكر الإسلامى .

كمحمد عبده ، وفريد وجدي ورشيد رضا وغيرهم^(١) ، على حين ظن غيرهم - من جهة - أن التجديد يكون بالخروج على هذه الأصول المعروفة والقواعد الموروثة ، فجرفه التيار خارج حدود الإيمان ووقف البعض الآخر عند ترديد القديم على قدمه ، ورضى - عجزاً وجوداً - بالوقوف عنده فحسر كثيراً من آفاق المعرفة .

وهكذا شكلت مواجهة المدنية الجديدة وآثارها الفكرية تلك المواقف الثلاثة التي يعيننا منها بالضرورة موقف من توسطوا في الأمر فاقبضوا من الجديد وحافظوا على الأصل موفقين بينهما^(٢) ؛ لأن هؤلاء وحدهم من المفسرين هم الذين أدركوا أن ارتباط اليقظة - منذ لاحت بوادرها - بجديد الغرب وحده يفقدها عنصر الأصالة الذي ترتب به صحتها وسلامتها ، وقدروا عقم التجديد إن اقتصر على مجلوب مستعار لا تربطه صلة بجذورنا الضاربة في أعماق الزمن في الوقت الذي قدروا فيه ضرورة اتصالنا بالحضارة الغربية وإمداد حياتنا بروافد منها توجه تيار اليقظة مع روح العصر ، وتغذى وجودنا بنهار التقدم ، ولم تنفصل عن حركة اليقظة حركة أخرى لإحياء التراث ، والبحث عن الذات ولما قامت بمعزل عنها .

ومن واقع تاريخ اليقظة نرى أن مهمة السعي لاكتشاف جوهر ذاتنا

(١) كان للإمام في موقفه المعتدل هذا تلاميذ - غير هؤلاء - في أرجاء العالم الإسلامي وكان أكثرهم من قادة النسكر اتنين يقومون بواجبهم المضاعف في كل بلد إسلامي كما قام به الأستاذ الإمام في وطنه ، فكلأوا الجمود من جهة والتفريع الذميم من جهة أخرى ، وتمرضوا في وقت واحد لداوة اثنا بلين عابهم من أنصار الاستعمار والاستبداد ، وأنصار الجبل المظلم والتعليم الناسد ، وفئات النعميين والتمسدين في جميع الصنوف . راجع : محمد عبده - العقاد ص ٢٥١ طبع وزارة الثقافة سنة ١٩٦١ .

(٢) أما الموقفان الآخران فإن أولهما وهو الالتزام بالقديم ليس من التجديد في شيء على حين بعد ثانيهما خرج دائرة التفسير المشروع كلية فضلاً عن التجديد فيه .

والبحت عن جذورنا لم يحمل عبئها الأمسيون الذين عاشوا بعقلية الماضي ، وإنما نهض بها عصريون مجددون ممن اتصلوا بالغرب أو نهلوا من ثقافته ، وقد أشرنا قبل ذلك إلى دور رفاعة الطهطاوى في ذلك^(١) ، أما محمد عبده الذى ألقى به الصراع السياسى فى أوربا زمنا فهو نفسه الذى عكف على القرآن الكريم يفسره بعقلية جديدة ، ويلتمس منه أصول الدعوة إلى تحرير الفكر الدينى والإصلاح الاجتماعى والسياسى ، وهو الذى جعل مطبعة بولاق الأميرية تدور بطبع ذخائر العربية^(٢) وهو نفسه الذى علم علم اليقين ، بل آمن إيمان الدين المتين أن « التقدم العصرى » رهين بعلم لنا أهملناها وهجرناها وعلوم للمعتدين علينا سبقونا إليها ، ولم نلحقهم فى غير القليل منها ، وتلك حقيقة من بدهيات أيامنا هذه بعد منتصف القرن العشرين ولكن محمد عبده (رائد التجديد التفسيرى) كان يقررها بعد منتصف القرن التاسع عشر^(٣) .

وهنا يرد هذا السؤال عن طبيعة التجديد التفسيرى ، وما إذا كان فى حقيقته ابتعاث ذاتى للفكرة الإسلامية من خلال الفهم الصحيح لأصل أصولها وهو القرآن الكريم ، أم أنه أولاً وأخيراً صدى لمؤثرات الغزو الفكرى والمدنية الحديثة ؟ أم أن الأمر شئ آخر غير هذا وذاك ؟ .

ولنرجع إلى الوراء عند سابقة تجديدية لنعرف - بمقارنتها بالتجديد الحديث - منشأ التحرج والخوف ، ومصدر دعوى خضوع التجديد لمؤثرات الحياة الحديثة ، ومدى صلة التجديد الحقيقية بقيم الإسلام وأصوله الأولى ، فقد واجه

(١) جمع الطهطاوى ذخائر من مخطوطات التراث عمرت بها خزانة كتبه فى سواهج .

(٢) تراننا بين ماض وحاضر — بنت الشاطىء ، ص ٥٧ .

(٣) محمد عبده — عباس العقاد ص ١٨ .

المسلمون - من قديم - مدنيات مختلفة كان المفسرون يضطرون إزاءها إلى تجديد النظر في النص القرآني لمحاولة فهم يناسب الظروف الجديدة ، ومن الحق أن الإسلام استفاد من إمكانات المدنيات الأجنبية والظروف المتغيرة ، وتبناها لمصلحته هو ، وفعل ذلك في ريث وأناة ؛ لأنه لم يكن في موقف دفاعي ، وإذا كان قد وقع تحت تأثير ضغط معين فلم يكن ذلك الضغط من الخارج ، ولكن بدافع من مرحلة التطور التي يمر بها المسلمون ، ولكن موقف المفسرين المحدثين إزاء المدنية الغربية كان أوسع عمالا وأشق أداء بعد أن تطورت المدنيات ، وأصبح العالم الإسلامي يعاني آلام الاحتلال وانخفاض المستوى المعيشي وغيرها وغيرها . . .

فالحالة السياسية المعكوسة هي التي ميزت بين الاستمداد الثقافي قديماً وبينه حديثاً ، وملابسات السياسة التي وجهت الاستمداد الثقافي حديثاً هي التي جعلت التجديد الحديث صعباً من الناحيتين النفسية والاجتماعية ، ومفككا للجماعات المستقبلية لهذا الاستمداد ، فالاختيار وتحديد الوقت والتأثير الإيجابي ورد الفعل المعادي ... كل هذا لم يعد خاضعاً لحالة نمو التلقئ ، وللاحتياجات الذهنية والوجدانية للمستعير ولكنه خاضع للطموح الثقافي وللسلسلة الأحوال الاضطرارية التي ليس للمستعير عليها إلا تسلط محدود^(١) .

ومن هنا كانت الصعوبة التي واجهت أصحاب التجديد من المفسرين ، لأنهم يقفون من المدنية موقف المعجب المشوق ، وهم يحاولون في شتى المناسبات البرهنة على موافقة النص القرآني لما يسايره من آثارها ، ولم يكن يسيرا أن يتجاهل المفسر الحقائق السياسية والثقافية للقرون الأخيرة التي حتمت أن

(١) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة — محمد خفيف الله أحمد ص ٨٩ . طبع النهضة

يكون للغرب ولتصوراته صدى في كل محاولة لتجديد النظر في الإسلام رغم ما يشعر به القائلون بالمحاولة من خصوص وانعزال ، فالأسئلة التي تثار والقيم التي يهتدى بها تمتد جذورها دائماً إلى النقد الأوربي واقعياً أو مفترضاً^(١) .

ومن الحق أن نقرر أن المفسر الحديث كان على وعى بما يمكن أن يقبله من جوانب الحضارة الغربية ، فما رجع منها إلى المادة مما لا يصادم عقيدة أو مبدأ مقررأ قبلة ، وأخذ به ، وما رجع منها إلى المعنويات واحتمل صداماً مع الدين أو العقيدة قابله بحذر شديد ، وبذل جهده لتصوير مخالفته للعقيدة الإسلامية « فالمسلم المحافظ يرى التقدم في إعادة الشباب للتراث القديم ، وفي العودة إلى روح عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، فمادة الوحي لا تنفذ ولكن النقص إنما هو في فهم الإنسان إياها »^(٢) ومن أجل ذلك لم يتردد المفسر في قبول بعض الوسائل المسادية المجلوبة من الغرب ، ولكنه وقف طويلاً إزاء كثير من القيم المعنوية الجديدة محللاً ناقداً ، أو محارباً مدافعاً ، أو منادياً داعياً ، فكان ذلك مؤذناً بقضية « فتح باب الاجتهاد » في التفسير الحديث .

وإذا كنا نقرر هنا أن عملية الاستمداد الثقافي من الحضارة الغربية قائمة ومستمرة ، مهما بدا من وقوف المفسرين ضد الجانب المعنوي منها ، فهل سمح المفسرون للثقافة الأجنبية — وقد أفادوا منها مناهج جديدة في التفكير — أن تطفئ على شخصيتهم الإسلامية ، أو تحطم قيمهم ، أو تشكل خطراً على الإسلام نتيجة التأثير المادي ؟ ومن زاوية أخرى ما هو بالضبط وجه الأصالة في التجديد التفسيري خلال هذا التأثير الثقافي ؟

(١) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة — محمد خالف الله أحد ص ١٨٥ .

(٢) الثقافة الإسلامية ١٨٤ .

لقد ظل سريان العناصر الغريبة مقصوراً على ما يمكن أن يهاجر من قوم إلى قوم كالفنون الصناعية والتطبيقية ، وعملية طبع العالم الإسلامى بالطابع الغربى لم تزد حقيقة — على الارتفاع بالفكر إلى مستوى عقلى أعلى ، ولكنها لم تشمل المبادئ الإسلامية الأساسية . . . لذلك لم يفقد المجتمع الإسلامى نفسه فى المدينة الغربية ، لأن قبول عناصر معينة منها لم يستلزم أن يجر وراءه سائرها كما يزعم « توينبى »^(١) ، كما أن الاستمداد الثقافى تميز ببطء شديد متعمد ، وهو بطء محمود ومفيد ، لأنه أعطى الضمان الكافى ضد الاطراح الطائش لخصائص مجتمعتنا الأساسية « فهو بذلك دفاع داخلى قوى ، أو سد لطيف لتأثير الأمواج الأجنبية التى دخلت فى ميادين الأفكار والنظم ، أو حيلة من حيل العقل الباطن للاحتفاظ بالتراث الذى لا يضح نبذه قبل أن يجرى نوع من التوفيق بين القيم الجديدة والآمال القديمة »^(٢) .

ومن أجل أن يكسب المفسر الحديث موقفه مرونة تسمح له بحرية الحركة ومناقشة القيم الجديدة المتصلة بالأمور الدنيوية^(٣) ، فقد أثار مسألة الاجتهاد والاستنباط من الكتاب والسنة مباشرة ، وحرية القهم فيهما ، وهاجم فكرة التقليد والاتباع لما أنتجته أجيال الفقهاء والمفسرين المتأخرين مما ناسب عصورهم وبيئاتهم ، وفى هذه النقطة بالذات تبدو أصالة التجديد التفسيرى ،

(١) كان يمكن أن يكون زعم « توينبى » صحيحاً إذا تم قبول تلك العناصر بطريقة النقل المباشر لقيم ارتبطت بتاريخ معين أو تجارب خاصة بمجتمعاتها حيث يستتبع النقل المباشر استمدادات إضافية تتعاون مع بعضها فى أحداث التداخل الثقافى والتفتك الاجتهادى ، ومن الملاحظ أن هذا لم يحدث — فيما نحن بصدده — لا من حيث قبول تلك العناصر ولا من حيث ما تحدته من آثار وتأثيرات . راجع الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص ١٩١

(٢) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص ١٩٤ .

(٣) أما الأمور الروحية المتصلة بالعقائد والعبادات فقد أحاطت بها النصوص وليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئاً « راجع تفسير المنار » ١٤١٧ .

واعتماده على مرونة الفكر الإسلامى وثراء مصادره ومنابعه الأولى بالرغم من أن إثارة الاجتهاد والتجديد كان سببها الأول روح العصر وملابسات الالتقاء بالفكر الغربى الحديث ، وقد أكد هذا « أن الفكر الإسلامى بعقبريته الخالدة يمتاز بمرونة خلاقة تدعوه دائماً إلى مراجعة ذاته بين حين وآخر ليتخلص من زيف تضيئه عليه ظروف التخلف الاجتماعى والسياسى على مر الزمان ليعود نقياً جديداً ، ومعاودة الرجوع إلى المصدرين الأساسيين فى التشريع هو عدة للفكر الإسلامى عند مواجهة أية ثقافة دخيلة أو نمحلة وافدة » وتلك ظاهرة تكررت عبر تاريخ المسلمين كلما استشعر الفكر الإسلامى خطر الانحما أو الخضوع لثقافة غازية .

ومن هنا يتضح لنا حجم التأثير المعزول لكتب ابن تيمية أو غيره ممن سبقه أو تبعه من المجددين فى حركة التجديد التفسيرى الحديث فى مصر ، وما نعتز عليه من نصوص لهذا المجدد أو غيره فى التجديد التفسيرى حديثاً — ليس إلا حجة تساعد على عدم ارتجال المجددين المحدثين نظرياتهم بالهوى والاختيار الذاتى ، « بل تقف (نظرياتهم) من هذه الحجج الدينية فى اتصال إسلامى شريف المقصد متصل الحلقات » (١) .

وهكذا يتضح أثر الالتقاء بالثقافة الغربية فى تجديد التفسير ، ومدى الأصالة فى هذا الأخير ، وهو أمر كما عرفنا يرتبط بطبيعة الفكر الإسلامى حين يتوجس خطراً فيعود إلى ذاته يتلمس الفهم الحقيقى لكل القيم الجديدة فى نصوصه الأولى ويكون التعبير الاصطلاحي لهذا الاستبطان الذاتى هو « فتح باب الاجتهاد » وهو أسلوب الفكر الإسلامى فى الاحتفاظ بالذات

(١) مذاهب التفسير الإسلامى — جواد تسيير ص ٣٦٧ .

وخلق نوع من الموازنة والتوفيق بين التجربة الجديدة وآمالنا الجوهرية في ثقافتنا القديمة^(١) .

وباستطاعة المرء أن يتلمس في أثر واحد بسيط^(٢) من آثار أحد مفكرينا صدى الرجوع المتجمع من آثار الغزو الفكري والاستمداد الثقافي من مدنية الغرب في شتى القضايا والموضوعات الإسلامية ، وما أظهره من أصالة الفهم الجديد القائم على التمثل الصحيح للمبادئ الإسلامية والاستبطان الذاتي والاجتهاد في فهم النص .

ومهما يكن من أمر فقد كان للاتصال بالمدينة الغربية أثره الكبير في تنشيط العودة إلى النصوص الإسلامية وفي تجديد تفسيرها في ضوء بعض القيم التي ربما بدت مجلوبة من الغرب وهي في جوهرها من صميم الفكرة الإسلامية وهو ما سيتاح لنا معرفة تفصيله في موضع لاحق .

وهكذا تتوالى غزوات الغرب الفكرية وتتنوع ، كما تتنوع وتختلف أصداؤها وآثارها في حياة المسلمين وفكرهم ، ويمتلئ العالم الإسلامي بالآراء الجديدة المتصادمة والتيارات الثقافية المتعارضة التي لا يستطيع الإسلام أن يظل أمامها ديناً معطلا عند المسلمين ، أو شكلاً أجوف في نفوس أصحابه ومتبعيه ، والمشكلة التي تواجه المسلمين اليوم هي مشكلة مسافر وصل إلى مفترق طرق : إنه يستطيع أن يظل واقفاً في مكانه ولكن هذا يعني أنه سيموت جوعاً ، وهو يستطيع أن يختار الطريق التي

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ١٢٩ .

(٢) نرى بهذا الأثر : حقائق الإسلام وأبائيل خصومه المفكر الكبير عباس

محمود العقاد .

تحمّل فوقها هذا العنوان : « نحو المدنية الغربية » ولكنه حينئذ يجب أن يودع ماضيه إلى الأبد ، أو إنه يستطيع أن يختار الطريق التي كتب عليها : « إلى حقيقة الإسلام » إن هذه الطريق وحدها هي التي تستميل أولئك الذين يعتقدون بماضيهم وباستطاعتهم التطور نحو مستقبل حي^(١) .

(١) الإسلام على مفترق الطرق — محمد أسد ص ٨٥ — ٨٦ طبع بيروت ٤ سنة ١٩٦٢ .
ترجمة عمر فروخ .

المبحث الثالث

بين الاتجاه والمنهج والمراد بكل منهما

لعل من الضروري هنا أن نحدد منذ البداية مفاهيم ومدلولات المصطلحات التي سوف تصادفنا وتتردد كثيراً في هذه الدراسة ، من مثل مفهوم الاتجاه التفسيري ، وحدوده وعلاقته بمفهوم المنهج التفسيري ، ثم ما يمكن أن يختلط بكلا المفهومين من مذهب فكري أو ينشعب عنهما من تيارات ونزعات .

ومفهوم الاتجاه يتحدد أساساً بمجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في عمل فكري — كالتفسير — بصورة أوضح من غيرها ، وتكون غالبية على ما سواها ، ويحكمها إطار نظري أو فكرة كلية تعكس بصدق مصدر الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير ولونت تفسيره بلونها .

فالمتبع — مثلاً — لتاريخ التفسير قديماً يجد اتجاهها لكراهية أعمال العقل والرأى في تفسير كلمات الله لدخول ذلك في باب القول على الله بمجرد الظن وهو ما لا ينبغي ، ولذا فقد لجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى جمع المرويات التفسيرية عن السلف ووقفوا عندها لا يتعدونها ، وتحفظوا فيما يمكن أن تستنبطه عقولهم من نصوص الآيات .

ومن الواضح أن ميل أصحاب هذا الاتجاه — الذي سمي بالمأثور — إلى المحافظة والاتباع قد وقف بهم في مقابلة غيرهم من أهل الرأي ، ممن رغبوا في الابتكار ووثقوا في قدرة عقولهم على الاتفراد بنظر صحيح

وجديد في آيات القرآن الكريم ، يرتفع بهم عن مستوى التبعية ، ماداموا قد استوفوا شروط التفسير من علم باللغة وأسباب النزول وأساليب العربية في التعبير ... وغيرها^(١) ، وما دامت آيات القرآن الكريم قد نزلت ليفهمها الناس ، ويستنبطوا منها خاصة أنه لم ينقل عن المعصوم عليه السلام تفسير كامل ومفصل لآيات القرآن الكريم .

وهكذا شهد تاريخ التفسير — منذ عصر مبكر — نمطين مختلفين في التفكير عكسا اتجاهين متقابلين في التفسير ، وظلا متعاشين في كل العصور .
ونفيه مرة ثانية إلى أن التقابل بين الاتجاهات ليس حاداً ، فلم يتحيز أصحاب التفسير بالمآثور تماماً إلى الأخبار النقلية والمآثورات المروية ، بل أخذوا بشئ من النظر العقلي الخاص ، كما أن أصحاب التفسير بالرأى لم يتجاهلوا المنقولات الأثرية ، فاعتمدوا على الروايات والمآثورات في بعض المواطن ، فالمسألة إذن مسألة اتجاه غالب وليس انحيازاً لأحد الاتجاهين وتجاهلاً للآخر بصورة مطلقة .

على أن الاتجاه الواحد في التفسير على الرغم من تميزه عن غيره بسمته الغالبة قد حمل بين جوانبه روافد وتيارات متنوعة لا تخرجه عن اتجاهه المحدد المعروف بالتفسير المآثور إذ يصطبغ بصبغة الحديث عند مفسري المحدثين كعبد الرزاق والبخاري وابن أبي حاتم^(٢) ، نراه ينجح إلى جانب

(١) البرهان في علوم القرآن — الزركشي ١٣/١ طبع الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٥٧ . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .

(٢) هؤلاء الثلاثة م على التالي : عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١ هـ) له تفسير مخطوط بدار الكتب رتم ٢٤٢ تفسير ، وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري صاحب الصحيح وله فيه تفسير إلى ابن عباس عن عبد الله بن صالح المعري (ت ٢٥٦ هـ) . وعبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧ هـ) وقد بقي من تفسيره جزءان أشرنا إليهما من قبل .

اللغة عند مفسر كالبغوي^(١) ، ويتلون بلون الحديث والفقه معا عند ابن كثير^(٢) .

واتجاه التفسير بالرأى قد حمل هو الآخر عدة نزعات لم تخرجه عن مساره ، وإن لونت كثيراً من آثاره بألوان متباعدة خرجت بعضها عن دائرة التفسير كلية فحيث يأخذ تفسير الفلاسفة والفرق المذهبية نزعة تأويلية أو باطنية ، يأخذ تفسير الرازي^(٣) نزعة أخرى علمية جدلية على حين يتأرجح تفسير الزمخشري^(٤) بين نزعة مذهبية عقيدية وأخرى لغوية بيانية .

وفي هذا الاتجاه وذلك تعكس كل نزعة فكرية حصيلة كل مفسر من ثقافة عصره ومدى تمثله واستيعابه لما اختص نفسه به من هذه الثقافة ، ولكنها لا تخرجه أبداً عن المحور الفكري الذي يدور تفسيره في فأسكه والسمة الغالبة التي حددت اتجاهه .

ويمكن أن تشمل ذلك أيضاً فيما نحن بصدد درسه من اتجاهات حديثة في التفسير المصري ، إذ يضم الاتجاه الأدبي الحديث — الذي ينظر إلى القرآن الكريم باعتباره نصاً أدبياً قبل أن يكون نصاً دينياً — نزعات متفاوتة وتيارات متنوعة في داخله ، كالنزعة اللغوية والبيانية عند بنت الشاطئ ، والنزعة الانطباعية الذوقية عند كل من سيد قطب^(٥) وعبد الكريم الخطيب ،

(١) أبو محمد الحسين بن مسعود المعروف بالبغوي الفراء (ت ٥١٦ هـ) وتفسيره «معالم التنزيل» مشهور ومتداول .

(٢) الإمام الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمرو (ت ٥٧٤ هـ) صاحب تفسير القرآن العظيم «التهذيب» .

(٣) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) صاحب تفسير «مفاتيح الغيب» .

(٤) أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت ٥٣٨ هـ) وتفسيره المسمى بـ «الكشاف عن حقائق التنزيل وغوامض التأويل» مشهور ومتداول .

(٥) ناقد ومفكر إسلامي تخرج في دار العلوم سنة ١٩٣٣ م وتوفي سنة ١٩٦٦ وله «في ظلال القرآن» .

والزعة النفسية عند أمين الخولي وعبد الوهاب حمودة^(١) .

وبهنا — ونحن بصدد تحديد مفهوم الاتجاه وعلاقته بمفهوم التيار أو الزعة أن نقرر أن من التفسير قديماً وحديثاً ما يصعب تحديد اتجاهه والعتور على الصفة أو المبادئ والأفكار الغالبة عليه ، لتكاثر الاتجاهات ، وتنوع ثقافة صاحبه وعمقها واتساعها ؛ بحيث يبدو التفسير كأنه موسوعة تفسيرية تضم بين جنباتها سائر الاتجاهات الفكرية والمناهج التفسيرية ، والبذور الصحيحة للاتجاهات الناشئة والمناهج الجديدة ، والبذور الأخرى المريضة التي تنمر انحرافاً في التفسير ، وبوسع الدارس أن يتتبع هذه النتيجة فيما أسفر عنه تفسير الطبري^(٢) — قديماً — من نهضة تفسيرية رائعة ، كان بحق هو نقطة البدء لها ، وحجر الأساس الذي بنيت عليه ، وسوف تكشف دراستنا مرة أخرى عن مثل ذلك الأثر وتلك النهضة فيما يتعلق — حديثاً — بتفسير المنار .

وإذا كانت لكل المفسرين عامة إلى ما قبل العصر الحديث طريقة واحدة في تناول الآيات القرآنية بشكل متسلسل كما هي عليه في المصحف الشريف ، برغم تنوع اتجاهاتهم ، فقد كانت لكل منهم طريقة خاصة ذاتية ، بحيث يمكن القول باعتبار ما — إن مناهج التفسير تتنوع وتعدد بتنوع وتعدد المفسرين أنفسهم فلكل منهم مسلك خاص في تفسير المفردات مثلاً وعلاقاتها ببعضها وكيفية نطقها وما ورد حولها من آثار وما تحمله من دلالات وأحكام

(١) من أساتذة الجامعة المصرية الذين أسهموا بمجهود وافر — وبخاصة الأول منها — في إرساء دعائم الاتجاه الأدبي والمنهج الموضوعي في تفسير القرآن الكريم ، توفي الأول سنة ١٩٦٦ .

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير التوفي سنة ٣١٠ هـ وتفسيره يسمى « جامع البيان في تفسير القرآن » .

ومعطيات دينية أو أدبية وغيرها ... هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فأنقد كانت تلتبس فكرة المنهج والطريقة في التفسير - على خصوصيتها بصاحبها - كثيراً بفكرة الاتجاه التفسيري على عموميتها ، ومازلنا نقرأ لمختصين في هذا الميدان القرآني - ونسمع أيضاً - من يخلط بين مدلولي المصطلحين ، فيطلق لفظ هذا على مدلول ذاك أو يطلقهما معاً على مفهوم بعينه .

ونظن أنه إذا كان لكثير من الدارسين بعض العذر في هذا الخلط والاضطراب بين الاتجاه والمنهج من جراء التزام عامة المفسرين طريقة واحدة يلزمون معها تسلسل النظم القرآني والسير معه سورة بعد الأخرى ، وآية تلو آية فلم يعد لأحد عذر بعد أن طرح العصر الحديث طرقاً متنوعة في تناول موضوعات القرآن الكريم ، وفرضت ظروف المدنية والتطور السريع في المجتمعات العصرية أشكالاً فنية أخرى لتفسير الآيات القرآنية - بجانب الطريقة التقليدية القديمة التي ألزمها المفسرون - أو كادوا - طوال عصورهم السابقة .

ومن هذه الأشكال الفنية والطرق الجديدة ما يعرف باسم الطريقة الموضوعية أو المنهج الموضوعي كأن يلزم المفسر - لآيات وسور مرتبة يفسرها - بل بموضوع قرآني بعينه ، يجمع الآيات الواردة فيه مرتبة حسب نزولها أو بترتيب توقيفها ليخلص منها في النهاية بعد تحليلها وتفسيرها إلى الكلمة القرآنية النهائية في هذا الموضوع .

ومن هذه الأشكال أيضاً ما يجمع بين هذه الطريقة الموضوعية الجديدة والطريقة التقليدية القديمة في آن معاً ... كما أن منها ما يسمى بالمقالة التفسيرية التي يدار الحديث فيها حول فكرة بعينها أو رأي محدد يعترض له بما ورد من آيات قرآنية في موضوعه وتشهد لفكرة المفسر أو رأيه المحدد .

وقد واكب استحداث هذه الأشكال والأنماط الجديدة في تفسير القرآن الكريم أو عبارة أخرى المناهج والقوالب الفنية في تفسير القرآن الكريم - استحداث اتجاهات فكرية جديدة أيضاً ، أو قل إن هذه المناهج الجديدة ساعدت على بروز هذه الاتجاهات الجديدة ، بحيث يمكن للدارس المتخصص الآن أن يفرق دون ما لبس بين شئ يسمى الاتجاه التفسيري يدل أساساً على مجموعة من المبادئ والأفكار المحددة التي يربطها إطار نظري ، وتهدف إلى غاية بعينها ، وشئ آخر يسمى المنهج التفسيري ، وهو يدل أساساً على الوسيلة المحققة لغاية الاتجاه التفسيري والوعاء الذي يحتوي أفكار هذا الاتجاه التفسيري أو ذلك .

وهنا يمكن القول إن أى اتجاه تفسيري مهما تنوع من هداى إلى أدبى أو علمى ، أو تنوع تياراته ونزعاته - يمكن أن يتحقق من خلال أى منهج من المناهج الأربعة السابقة : التقليدى القديم ، أو الموضوعى ، أو الموضوعى التقليدى ، أو المقال التفسيري .

والسؤال الآن بعد ما وضح لنا الفارق بين مفهوم الاتجاه ومفهوم المنهج كما اصطللنا عليهما وفرضتهما طبيعة التجديد الحديث في تفسير القرآن الكريم إلى أى حد يمكن أن نتعرف على اتجاهات ومناهج جديدة في تفسير القرآن الكريم حديثاً ؟ وهو سؤال يستتبع ويقتضى سؤالاً آخر عن طبيعة التجديد الدينى عامة ، ثم التجديد التفسيري خاصة والمقصود بهما ، وما هي أسس هذا التجديد ومسوغاته . ؟

وسوف يتكامل مبحث تال بالإجابة عن هذا كله .

الفصل الثاني

التفسير المصرى الحديث عند الدارسين

في مبحثين

المبحث الأول : التفسير المصرى الحديث عند المستشرقين

المبحث الثانى : التفسير المصرى الحديث عند المسلمين

المبحث الأول

التفسير المصرى الحديث فى دراسات المستشرقين

مقدمة :

منذ تقضى المسلمون عن جفونهم آثار نومهم الثقيل طوال فترة الضعف والجلود ، وأخذوا يرددون أنظارهم فى جوانب حياتهم لإعادة تشكيلها وبنائها من جديد - منذ ذلك الوقت ، وميدان الفكر الإسلامى - الدائر أساساً حول تفسير القرآن الكريم - يعتبر بحق أخصب ميادين وحقول الفكر الإسلامى ، فلقد تمخضت المعارك الحامية بين النظرات المحافظة والنظرات المجددة - خاصة حول تفسير القرآن الكريم - عن آثار هامة ، واتجاهات ومناهج تعتبر جميعها من التحولات الخطيرة فى تاريخ تفسير هذا الأثر الدينى العظيم (القرآن الكريم) .

وعلى الرغم من تلك الحقيقة المقررة الواضحة ، فإن هذا التحول الخطير ، والمنعطف الجديد فى تاريخ تفسير القرآن الكريم لم يشغل الدارسين المسلمين ولم ينل من اهتمامهم القدر الكافى ، أو الذى ناله عند غيرهم من الدارسين الغربيين الذين رصدوا هذا التجديد ، ووعوا تلك الحركة وحاول كثير منهم - عن سوء نية وقصد - أن يصل فى دراسته ورصده إلى نتائج متفق عليها مقدماً ، فالتوت على أيديهم مناهج البحث العلمى ، وانحرفت عن أغراضها العلمية النزيهة .

ولهذا كله لم ينل إعجابهم وتقديرهم من حركة التجديد في التفسير الحديث إلا ما انحرف منها عن المنهج الصحيح ، واتهى إلى مثل ما اتتهوا إليه من نتائج ، على حين تجاهل هؤلاء كل المحاولات الجادة التي طبعت هذه الحركة التجديدية ، وأعطتها صورتها الواضحة المتميزة .

وسنعرض في الصفحات التالية لسائر هذه الدراسات الغربية والإسلامية ، لنرى حدود علاقاتها بموضوعنا ومدى تمهيدها لدراستنا .

وبإحدى ذي بدء فإن قضية التفسير في العصر الحديث تكتسب أهمية الخاصة في نظر هؤلاء الدارسين وأولئك فضلًا عن المهتمين بالفكر الإسلامي عامة - من أن النص الديني (القرآن الكريم) هو الأصل الأول الذي تدور حوله الاجتهادات العصرية المختلفة للفهم الديني ، ولهذا لا بد أن يكون من المتفق عليه بين هؤلاء جميعاً أن ذلك النص القرآني نص خصب ، ثري ومتجدد ، وإن اختلف أساس هذه الخصوبة وذلك الثراء والتجدد عند ، فعلى حين يرجع المسلمون استجابة القرآن الكريم للاتجاهات الثقافية والفكرية في كل الأحوال والعصور - إلى إحياءات النص ، ومعطياته التي لا تنفد - يرجع المستشرقون تلك الاستجابة إلى التكلف والتعسف الذي يصطنعه المفسر وفقاً لمعارفه ومعارف عصره .

وكان المستشرقين بهذا المذهب يثنون إحياء ظالماً بأن النص القرآني أخذ من المفسرين أكثر مما أعطاهم ، لأنهم أقبلوا عليه وفي تقوسهم عقائد خاصة ، مذهبية وفكرية حاولوا تطويع النص لها ، وذلك كل محصول المسلمين من التفسير في زعمهم .

وهذا واضح تماماً من عنوان كتاب « مذاهب التفسير الإسلامي » لإمام المستشرقين في هذا المجال « جولد تسيهر » الذي عنى نفسه في كتابه

بالكشف عن تمزق مزعوم للنص القرآني ، وإثبات تفسيره على ضوء العقيدة ،
والحركات الإسلامية والحضارة الحديثة^(١) .

ولا نتوقف هنا للكشف عن زيف تلك النتائج المتهافنة ، وغيرها من
مثيلاتها^(٢) التي اعتمدت على بعض المحاولات القليلة ذات الاتجاهات الخاصة ،
وتجنبت الصفة الغالبة لتفسير القرآن الكريم التي كشفت عن آفاق خصبة
في الفكر الإنساني كان معظمها من إحياءات النص لآمن إملاء المفسر .

حسبنا هنا أن نشير إلى عناية هؤلاء المستشرقين وتبعم الدائنين لما
يظهر من جديد في تفسير القرآن الكريم ليعرفوا كيف يفهم المسلمون اليوم
كتاب الإسلام ، ومباركتهم لما يظهر من تيارات وآراء منحرفة ، تعمل
الفكر على نحو من النقد والنظر الموضوعي الحر في كتاب الوحي^(٣) على
حد زعمهم .

كما نشير — أيضاً — إلى قصد هؤلاء المستشرقين ، وفهمهم الخاطيء
لمضمون التجديد في تفسير القرآن الكريم ، إذ يدخلون فيه معنى تعصير
الإسلام ومصادره ذلك المعنى الذي ينبيء عن غرضهم الخبيث ، وهو الوصول
إلى عدم ثبات قيم هذا الدين وتعاليمه التي تتغير وتتلون في نظرم — بتغير
وتلون العصور والبيئات .

ولقد أزعج المستشرقين رجوع المسلمين وقادة الفكر منهم إلى القرآن
الكريم ، وصفاء التعاليم الإسلامية قبل تعقيدها بالشروح المغرضة أو القائمة
على التعسف وما رأوه من أثر هذا الرجوع الإيجابي في حياة الجماعة المسلمة ،

(١) مذاهب التفسير الإسلامي « اجنيس جولد تسيير » ص ٣٢٧، ٢٨٦، ١٢١، ٤ .

(٢) لذلك مكانه من البحث لأن شاء الله .

(٣) مذاهب التفسير الإسلامي ص ٣٤٦ .

وما يمكن أن يحدثه هذا الرجوع إذا ما ظل المسلمون مستمسكين بهذا الحبل المتين ، فسرطان ما تطوعوا لدمغ هذا التجديد الفكرى عامة — ومنه تفسير القرآن الكريم — بالرجعية والعودة إلى الحياة البدائية وأساليبها ، إذ التطوير والتجديد فى نظرم ليس إلا الأخذ بأساليب المدنية الحديثة وقوانينها المعاصرة^(١) .

كما تطوع المستشرقون لتكليف الإسلام — الذى تحدت أصوله ، واستقرت مبادئه بانتهاء الوحي المحمدى — لا على أنه دين ورسالة من رسالات السماء بل على أنه مجموعة من الأفكار الملققة التى تتطور دائماً وتضيف جديداً من المبادئ إليها تحت تأثير الأحداث المحلية والعالمية ، وعلى المسلمين أن يصوغوا إسلامهم صياغة جديدة ، ويبلوروه فى صورة تلائم المدنية القائمة ، لأن صلاحيته كانت مؤقتة ومقيدة بالعهد الذى ولى . . . ومعنى ذلك أن الإسلام الأول — ومنه فهم المسلمين الأول للقرآن الكريم — قد انتهى اعتباره ، والزمن وحده هو العامل الأساسى فى صياغة الإسلام من جديد^(٢) .

هذا ولم يكن الزمن هو العامل الوحيد وراه ذلك التصور المغرض لمفهوم التجديد ، بل اختلق هؤلاء عوامل أخرى من الجنس والنسب وطبائع الشعوب ، واختلاف ثقافتها القديمة والجديدة ، وتنوع بيئاتها الجغرافية ، بحيث أضحي الإسلام — فى نظرم — بعد تدخل المسلمين فى شرح القرآن الكريم وتعاليم الإسلام ليس ديناً واحداً ، بل هو ديانات إسلامية متعددة ،

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصاته بالاستعمار الغربى — د. محمد البهى ص ٣٧ .

(٢) الفكر الإسلامى الحديث وصاته بالاستعمار الغربى — د. محمد البهى ص ٣٩ ، ٤٠ .

لها جميعاً الاعتبار الدينى ، وإن اختلفت كل ديانة عن الأخرى في فهمها للإسلام^(١) .

إنه بغير الإشارة إلى هذا التشويه المقصود لمفهوم التجديد ومضمونه من جانب هؤلاء لا يمكن لنا فهم دراساتهم وبحوثهم حول تجديد التفسير القرآنى كما لا يمكن توصيف هذه الدراسات وإعطائها قيمتها الحقيقية التى تجتنبنا كثيراً من الخلط والاضطراب فيما نصل إليه من نتائج ومقارنات حول اتجاهات ومناهج التجديد فى تفسير القرآن الكريم .

على أن ما يهمنى الآن - كما قلنا من قبل - هو استعراض الدراسات والبحوث التى قامت حول التفسير الحديث عامة لكشف العلاقة بينها وبين دراستنا لاتجاهات التجديد فى هذا الميدان ومدى تمهيد هذه الدراسات لموضوع دراستنا .

وعلى الرغم من أن المحاولات التى بذلت هنا نزرة جداً إلا أنها تكشف عن دقة ومثابرة تستوجبان الشكر والتقدير لأولئك الرواد الذين أضاعوا معالم الطريق واجتازوا صعابه بالرغم من أن حركة التفسير الحديث مازالت حركة نامية متطورة تجتاز أهم مراحلها الثقافية ، وتستحدث أنماطاً جديدة فى التفسير^(٢) . ولقد يبدو أن كثيراً من هذه الأنماط والأفكار التى يرددها المحدثون قديمة مأثورة ، ولكننا نجد إلى جانب ذلك عدداً من الأفكار والأنماط الجديدة حقاً ، وتستحق فى حد ذاتها التحقيق والتأمل ، والدرس العميق .

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصلاته بالاستثمار الغربى - د . محمد البهى ص ٣٨ .

(٢) يرجع نمو هذه الحركة وتطورها إلى عامين أساسيين أولهما : حامل الزمن الذى يكتب دائماً عن مفسرين جدد ومناهج واتجاهات جديدة ، والثانى : عامل الثقافة المعاصرة ووسائل البحث العلمى المعينة على استلزام رؤى ومعان جديدة للنص القرآنى الذى لا ينضب معيته وسوف تكشف هذه الدراسة عن عوامل أخرى تضاف إلى هذين العاملين .

١ — جولد تسيهر في كتابه « مذاهب التفسير الإسلامي » :

كانت أولى هذه المحاولات كتاب « اجنتس جولد تسيهر »^(١) مذاهب التفسير الإسلامي ، إذ عقد فيه فصلاً كاملاً عن التفسير في ضوء التمدن الإسلامي ، ولكنه لم يعرض فيه إلا للتفسير الحديث في الهند ومصر ، ومن الواضح أنه لم يهتم بقضية التجديد الفكري والمنهجي في التفسير المصري بقدر ما شغل نفسه بالإجابة عن هذا السؤال المطروح : هل الإسلام وحياة الحضارة والتمدن الحديث على طرفي نقيض غير قابلين لتسوية أو توفيق^(٢) ؟ .

وقد أدار « جولد تسيهر » بحثه في هذا الموضوع من خلال نظريته العامة عن التفاسير عموماً ، متصوراً أن أول تفسير حديث - وهو تفسير المنار - كان مقصوراً على قضية التمدن الإسلامي والحضارة الحديثة ، فألصق به صفة المذهبية من هذه الزاوية ، وهو وصف ظالم كان أول من تبرأت منه وحارجه مدرسة المنار عامة .

ولقد كان من الممكن التجاوز عن كثير مما ورد في هذا الفصل ، أو الوقوف أمامه طويلاً ، لولا أن هذا الكتاب قد استقبل في الشرق الإسلامي على أنه عمل مبتكر ، من حيث منهجه وأسلوب البحث فيه ، طريف في عرض مناحي الدراسات القرآنية ، وتاريخ الثقافة الإسلامية^(٣) .

(١) مستشرق يهودي مجري الأصل ١٨٥٠ — ١٩٢١ ، حفلت حياته بالبحث والتأليف ، وله مؤلفات في الدراسات الإسلامية وعلوم الأديان ، وكانت الجرم مركز نشاطه العلمي وصار أستاذاً بجامعة لها .

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي ص ٢٧ .

(٣) مذاهب التفسير الإسلامي ص ٤٣ ، من المقدمة .

ولهذا سوف نقف فحسب لمناقشة بعض نواحي الضعف الفكرية والمنهجية وما أكثرها — في هذا الكتاب ، وبخاصة ما يتعلق بموضوعنا من هذه النواحي الضعيفة حتى لا تظل قائمة وعالية تلك الدعوة التي نطالب باتخاذ منهج هذا الكتاب مثلاً أعلى في دراسة تاريخ التفسير ، وسوف يتضح لنا بعد المناقشة ، أن الصورة التي قدمها « جولد تسيهر » لتاريخ التفسير — خاصة التفسير الحديث — صورة ناقصة وشائبة تهبط بمنهج التفسير إلى مستوى التعصب المذهبي الممقوت .

ولعل أبرز الأخطاء المنهجية عند هذا المستشرق ، أنه يبت النية على تحقيق فرض بعينه ، اعتنقه مقدماً ، واعتسف من المقدمات واختار من الوسائل والأمثلة في تاريخ التفسير ما يوصله إلى ذلك الغرض ، ويحقق له تلك النتيجة بعينها ، وقد يكون من حق المؤلف أن يلتزم منهجاً يسعف على تصوير افتراض يتخيله ، ولكن ليس من الحق أن يقال إن جهده في هذا الصدد كشف صادق عن حقيقة التفسير عند المسلمين .

لقد طوى المؤلف نفسه على زعم أن النص القرآني أخذ من المفسرين أكثر مما أعطاهم ، وشغل نفسه ببيان مدى النجاح الذي حققته المذاهب الدينية في تفسيرها المذهبي ، والكشف عن موقف الفرق الإسلامية من النص المقدس ، وتلك غاية بات المؤلف معها مغرماً بتتبع الجوانب المذهبية الشخصية والعقدية في التفسير — وهي قليلة — دون غيرها ، وتخير من مناهج المفسرين ما يخدم فكرته ويكشف عن أثر الالتزام المذهبي في توجيه النص وإنطاقه بمبادئ المذهب وعقائده .

ومرة أخرى قد يكون من حق الباحث أن يسلك أى الطرق المنهجية في بحثه لكن يصبح من الواجب عليه حينئذ أن يلتزم أصول هذا الطريق

طوال بحثه ، وألا يؤمن ببعض المنهج ويكفر ببعضه ، ولو فعل المستشرق ذلك واستقصى جوانب التفسير المذهبي كلها من تشريعية فقهية ، إلى لغوية نحوية ، أو أثرية موسوعية . . . إذن لتكشفت له حقيقة مغايرة ، وهي أن النص القرآني نص خصب متجدد وثرى ، وأن استجابته لكل الاتجاهات الثقافية ليست مما يفعله المفسر أو يقصر النص عليه ، وإنما هي استجابة لمعاني النص الخصب ، واستلهاً لبيان ومقاصده خلال عصور الثقافة .

« فليس سهواً إذن أن يقول « جولد تسهر » عن آثار أخرى في التفسير وإنما هو التجاهل المتعمد ليبدو محصول المسلمين من التفسير في النهاية رذاذاً متناثراً فرقتة الأهواء الحزبية والفكرية » (١) .

لقد استمر المؤلف انحرافه عن المنهج ، وقاده خطوه إلى التورط في خطأ جديد ، حين عمد إلى أكبر موسوعتين في تاريخ التفسير القديم والحديث قدمهما بالمذهبية العقدية الشخصية ، حيث لم يعدم — بتطبيقه لمنهجه المنحرف — العثور من هنا وهناك على الشواهد والأدلة على وصفه .

فن قال قبل « جولد تسهر » أو بعده إن تفسير الطبري تفسير مذهبي ؟ . ومن قال إن تفسير المنار كان وفقاً على قضية التمدن الإسلامي والحضارة الحديثة ، فهو بهذا يخرج علينا بمذهبية جديدة . ؟

ولو أنصف المستشرق ، ونزّه عن أغراضه في البحث لوجد مئات الشواهد والأدلة الأخرى التي تبطل ما ادّعاء ، وتثبت في غير مرأ أن كلا التفسيرين الموسوعيين قد حمل بين جوانبه بذوراً صحيحة لكل التيارات والاتجاهات الفكرية ، والمناهج التفسيرية التي ظهرت بعده ، كما اختلطت فيه هذه البذور

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر — د . غت محمد الشرقاوى ص ٥٤ .

الصحيحة بأخرى مريضة كانت هي الأخرى أصلاً لما تلا التفسيرين من انحرافات في العقيدة والفكر ، والتي منها قطعاً تلك المذهبية التي استشهد عليها المستشرق ، ولكنه الانحراف أولاً في الغاية غير الزهية ، ثم الانحراف في تطبيق المنهج اختار للوصول إليها ، وأخيراً الانحراف في تخير الشواهد والنماذج الضعيفة لتأييد الرأي والغاية المعلنة دون سواها من الحقائق والغايات .

وهنا نستطيع أن نقرر أن « جولد تسهر » لم يعن بتتبع حركة التفسير في العصر الحديث لافي مصر ولا في غيرها ، فتجاهل كثيراً من المحاولات التي ظهرت في هذا الميدان ، كما لم يقصر دراسته على ما يعنى بدرسه من التجديد في التفسير من حيث الاتجاهات والمناهج ، وإنما كان جهده مقصوراً على بحث حركة التفسير في ضوء التمدن الإسلامي الحديث والحضارة الحديثة ، وبمقدار ما يخدم الفكرة التي دار حولها في كتابه كله ، وهي قضية المذهبية ، فكان اختياره لأحد التفاسير وهو تفسير المنار ، ولجانب واحد منه فحسب هو جانب التمدن الإسلامي والحضارة الحديثة .

ونود هنا أن ننبه إلى حقائق ثلاث غابت عن المؤلف ، أو بالأحرى طارت المؤلف ، ولكنه تجاهلها حتى لا تهدم عليه كتابه من أساسه :

أولاً: أن فكرة المذهبية التي حاول إثباتها لتفسير المنار ، قد انتهت تماماً من قبل أن يظهر تفسير المنار ، بل كان نبذ هذه المذهبية بعامة أساساً من أسس التجديد والإصلاح في هذه المدرسة ، وأضحت هذه المذاهب البارزة في ذهن المؤلف هي وكثير من مناحي الفكر ، اتجاهات فكرية محددة في التفسير الحديث ، دمغت كثيراً من محاولاته بالتجديد الذي لم يعرفه تاريخ التفسير القديم .

ثانياً : أن تلك المذهبية الجديدة التي حاول المستشرق إثباتها لمدرسة المنار ، تتناقض تماماً مع ما قرره هو من مصادرهما الثقافية الصحافية التي تعود بالإسلام إلى مجده الأول ، فلقد استهدت هذه المدرسة مبادئ الدعوات التجديدية على طول التاريخ الإسلامي ، ابتداء من مناهضة مبدأ التقليد عند الغزالي في القرن الخامس الهجري ، وسخريته من فروق المذاهب الفقهية وزوائدها المتفرعة وضروب التعمق في افتراض الصور والأحوال ، ومروراً بسلفية ابن تيمية وتلامذته الذين أسهموا في التأسيس الديني لمدرسة المنار من حيث الرجوع إلى السنة واعتبارها الميزان المعتمد في تنظيم الحياة الدينية ، ثم أخيراً جوانب الإصلاح الإسلامي في دعوة الوهابيين ، وأبرزها محاربتها للبدع وإعلاؤها من شأن التهذيب الخلقى والعمل بروح التشريع في تعاظم الدين والبحث عن جوهر الإسلام ، وروحه الحقيقى^(١) .

نألاً : أن « جولد تسيهر » وقد طغت أمامه جوانب التفسير ونماذجها التي تنأى به عن المذهبية المزعومة ، لم يجد أمامه من مفر — لإثبات هذه المذهبية — إلا منهج الاختيار والانتخاب الذاتى والبعيد عن الموضوعية ، والذي يبيع لنفسه فيه اختيار شاهد دون نقائضه ، وانتخاب نموذج بعينه دون غيره من نماذج تخالفه .

وبلاحظ قارىء كتاب « جولد تسيهر » أن نماذج التفسير المستخدمة لتحقيق وجهة نظر المؤلف تخفى وراءها سخرية لازعة من زيف الربط المعسف بين النص وأفكار بعينها ، وكأنه يعتمد إلى تلك المحاولات التي يبدو افتعالها^(٢) ليبرهن على قضيته الكبرى التي أولج بها خلال فصول

(١) مذاهب التفسير الإسلامى ص ٣٣٦ ، ٣٦٨ .

(٢) راجع هذه الاستشهادات في الصفحات ٣٨٢ — ٣٨٦ من مذاهب التفسير الإسلامى ، وأصولها من تفسير المنار .

الكتاب ، وهي إضافة المفسر على النص من ذات نفسه مالا يتحمله واقعه^(١) ، ليخرج من هذا إلى أن تفسير محمد عبده تفسير مذهبي من لون جديد مهما يبد من إقحامه حملات الجدل حول طبيعة المذاهب ومبدأ التقليد .

« وهكذا يرى المستشرق أن المفسر الحديث حين ينتبه إلى التخلف الشديد الذي يحياه المسلمون الآن يعمد إلى النص القرآني يشده شداً ليؤيد وجهة نظره في مسابقة الإسلام لحياة الحضارة والتمدن الحديث ، تماماً كما كان يفعل المفسر القديم حين أخذ في توجيه النص توجيهاً مذهبياً أو عقدياً »^(٢) .

لقد كان المستشرق بارعاً حين ركز بحثه ونظره — طبقاً لغايته المعلنة — على تيار فكري واحد من التيارات التي تشكل روافد الاتجاهات التفسيرية ، ومن المؤسف أن هذا التيار الواحد الذي وقع عليه اختيار المستشرق لم يكن سوى نتاج بذور الدس اليهودي في الثقافة الإسلامية منذ فجرها المبكر ، وهو التيار الذي يسمح بطبيعته الذاتية أن يخلع فيه المفسر — أو المخرب — من نفسه ويثبته الثقافية ، وعقيدته المذهبية أو أهوائه المبتدعة — على النص مالا تسمح به طبيعته ولا يتحمله سياقه العام ، كما كان المستشرق بارعاً في استثمار بذور الدس اليهودي الذي قام به أسلافه الأولون ، وتغليف استثماره بثياب المنهجية العلمية التي كشفنا عن الكثير من زيفها في تلك العجالة .

وكم كنا نود لو تعرض المستشرق لسائر التيارات التفسيرية الأخرى الملتزمة بضوابط التفسير وقواعده ، والتي تشكل الروافد الإيجابية في تفسير القرآن الكريم ، أو تعرض للمناهج الفنية في التفسير ، والتي تسمح بطبيعتها الموضوعية أن يأخذ فيها المفسر من النص ويستوحيه كل معطياته بفضل

(١) مذاهب التفسير الإسلامي ص ٣٩٢ .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر — د . عفت محمد الشرةوى ص ٥٩ .

إشعاعية النص القرآني و ثراء عبارته التي تتجاوب مع سائر الثقافات والمعارف الإنسانية ، وتتنوع لأسرار الوجود والنفس البشرية ، ولكن الاهتمام بهذا أو ذاك لم يكن يصل به حتماً إلا إلى الحقيقة التي وطن نفسه على إخفاؤها أو تشويهها .

وعلى أية حال فإن حياة « جولد تسيهر » التي لم تمتد إلا إلى عشرين سنة من هذا القرن - ومن ثم لم يتمكن في دراسته إلا من الأجزاء الأولى من تفسير المنار^(١) - قد وقفت بدراسته بعيداً عن مستوى الأفق الرحيب لهذا الميدان الفكري الإسلامي ، الذي ظلت جنباته غير واضحة المعالم أمام كثير من المستشرقين .

(١) ظل تفسير المنار يطبع أولاً بأول في حياته مؤلفه إلى أن طبع آخر أجزائه الاثني عشر بعد وفاته سنة ١٩٤٠ .

٢ — ج جوميه ودراسته عن تفسيرى المنار والجواهر

وبعد موت صاحب المنار بثلاث سنوات أى فى سنة ١٩٤٣ واكتمال تفسيره الموسوعى إتنا عشر جزءاً كبيراً برزت العناية بدراسة حركة التفسير فى العصر الحديث مرة أخرى لدى المستشرقين ، وكان من أبرز المهتمين بذلك المستشرق «ج جوميه»^(١) الذى نشر دراسته عن تفسير المنار فى باريس سنة ١٩٥٤ ، بعد أن توفر على دراسته أحد عشر عاماً ، كما نشر بالمديو^(٢) (Midea) بحثاً عن طنطاوى جوهرى وتفسيره الجواهر .

ومن الملاحظ قبل التعرض لدراسة ج جوميه أنه يتجرد عن كثير من التضييل والخلط الواضح لدى «جولد تسبير» ويتأى بنفسه عن الاقتصام الذى وقع فيه هذا الأخير ، بين العمومية الشديدة فى عناوين موضوعاته ، والخصوصية الشديدة فى مضامين هذه الموضوعات^(٣) . فهو يتجه من أول الأمر فى دراسته للتفسير الحديث إلى مصر بعينه لا يتعداه ، ثم إلى محاولات محددة لا يتجاوزها إلى غيرها إلا بقدر ما يوازي بينها وبين موضوعاته فى نقاط معينة تطلبها دراسته ، فاتخذت علاقة العموم والخصوص عنده بين الموضوع المدرس ومضمونه اتجاهها مضاداً لها عند «جولد تسبير» .

(١) مستشرق معاصر من الآباء الدومنيكان ، حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون فى مدرسة محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم .

(٢) مختارات معهد الدومنيكان للدراسات الشرقية ج ٥ سنة ١٩٥٨ .

(٣) راجع : كيف عنوان هذا المستشرق أحد فصول كتابه به «التفسير فى ضوء التمدن الحديث» ، ولم يتعرض له إلا فى مصر والهند ، وحين أغفل الهند وركز على مصر لم يتناول ما تحت يده من محاولات بل قصر نفسه على تفسير واحد .

وعلى كل حال فهو بهذا التجديد النسبي لمجال دراسته يقترب إلى حد ما من مجال دراستنا خاصة إذا اكتشفنا عنده اعترافاً ضمناً باتجاهات جديدة في نواحي الثقافة المصرية عامة ، ومن بينها تفسير القرآن الكريم ، وإن اختلفنا معه في ماهية هذا التجديد ومفهومه .

أ — ج جوميه في كتابه تفسير المنار :

ويبدو أن مسألة التجديد ومفهومها عند « ج جوميه » هي أكبر الحقائق التي تسود منهج المؤلف في كتابه تفسير المنار ، كما تعد أيضاً — من وجهة نظرنا — أهم النقاط الجديرة بالتوضيح^(١) ، إذ تلخص آراءه — التي لا تخبو من مغالاة أو مبالغة — في تقويم التفسير الحديث .

وبلاحظ « ج جوميه » أن مصر وهي تمر بفترة بحث ناهض تجدد فيها حياتها من جميع جوانبها الاقتصادية والثقافية والأدبية والسياسية ظلت مشدودة إلى الماضي في الجانب العقدي « فعندما نتحدث عن التطور اللاهوتي والعقدي لا ينبغي أن يتوقع القارئ تجديدًا في التفسير يشابه ما حدث في الفكر الغربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ... ولقد يخاطر المفسر أحياناً ، فيشير — في مسائل غير رئيسة — إلى أمر مستحدث ، أو ينقل عن مؤلف أجنبي ، ولكن يبدو أن نزعة التجديد التي حاول أن يتصف بها كثير من هؤلاء المفسرين المعاصرين ليست إلا نقاباً سطحياً يخفي خلفه موقفاً أشد تطرفاً وتعلقاً بالماضي ، فالتقدم عندهم إنما يكون بالرجوع إلى الماضي المرموق مع الاعتراف بضرورات الوقت الحاضر^(٢) » .

(١) اعتمدنا — اعتماداً يسكاد يكون كياً — في المعلومات التي نناقشها عند هذا المستشرق الفرنسي ، و « ج بالجون » المستشرق الإنجليزى فيما بعد — على ماورد في كتاب الدكتور عفت محمد الشراوى — الفكر الدينى في مواجهة العصر .

(٢) الفكر الدينى في مواجهة العصر — د. عفت محمد الشراوى ص ٦٨ .

والمؤلف في هذه النقطة يتمثل في فكره ووعيه الصراع المصطنع بين رجال الفكر ورجال الدين في الأمم والمجتمعات الأوربية لأربعة - أو خمسة - قرون مضت منذ فجر النهضة الأوربية ومحاكم التفتيش حتى اليوم .

وقد اتجه الفكر في هذا الصراع اتجاهاً مادياً بحثاً ، وكلما أوغل في اتجاهه وأظهر تقدماً في ميدانه ازداد انتصاره على مبادئ الدين وعقائده « حتى خلت فلسفة الغرب وعلومه من تصور وجود الإله ، وكل ما فوق الطبيعة ، وانتهت بهما الحال إلى أنه لم يبق شيء حقيقياً عندهم من أشياء هذا الوجود سوى المادة والحركة ، وقرّ اعتقاد أصحاب الحكمة والفلسفة على أن مادون هاتين خيال لاحقيقة له ، كما يشهد بذلك تاريخ الفلسفة والعلوم الغربية^(١) » .

والمرء إذ يعجب كثيراً من ذلك الصراع الغريب غير الطبيعي ، يعجب أكثر ويندهش من موقف أولئك المستشرقين الذين يفكرون وفي أذهانهم أن المجتمعات الدينية الإسلامية لا بد أن تكون صورة مكررة لمجتمعاتهم ، بكل ماورثته من ضلال وانحراف عن ميدان الإيمان والعقائد السليمة .

فهل هذا الأثر الناجم عن صراع غريب وبعيد عن الإسلام ومجتمعاته وذلك التطور من الإيمان إلى الإلحاد هو ما كان يتوقعه « ج جوميه » ليتم للتفسير الحديث في مصر صفته التجديدية ، المشابهة لما حدث في الفكر الغربي تلك الصفة التي يواكب بها تقدم الجوانب الأخرى في الحياة المصرية ، ولا يظل مقيداً بأغلال الماضي وموروثاته ؟ .

إن هذا هو مايراد حقيقة للمسلمين ، ولا يفتأ المستشرقون يعبرون عنه

(١) نحن والحضارة الغربية - المودودي ص ١٥ .

بأسلوب أو آخر ، ويتضح هذا جيداً من الفقرتين التاليتين اللتين تعرض
فيهما - حقيقة - بالنقد والتحليل للمنهج الفنى التفسيري ، وحاول من خلالهما
الاستدلال على الحقيقة السابقة في زعمه ، إذ يرى « أن تفسير مدرسة
النار والتفاسير التي حاصرتها ، لم يتجه أى منها إلى استخدام وسائل النقد
الحديثة في التفسير ، لقد احتفظ المفسرون بمنهجهم السلفي في النقد الخارجى ،
ثم دعموه بإشارات مقتضبة من التحليل الداخلى للنص ... وهذا هو طابع
التفسير الحديث للقرآن في مصر ... إنه استمداد يبسط أعمال السابقين من
قدامى المفسرين أمثال الطبرى والزخشرى والرازى والألومى ... وإنه لمن
غير المتوقع أن تنجح المناهج التقليدية السلفية الموروثة عن القدماء بعد أن
تناولتها أيدي المحدثين في تقديم نتائج حديثة تماماً ، وهى التي ظلت أربعة
عشر قرناً من الزمان ثابتة لا تتغير .. (١) » .

والمحاولة الوحيدة التي نالت إعجاب « ج جوميه » واختلفت عن كل
ما ظهر في تفسير القرآن الكريم حديثاً ، هى محاولة الدكتور عهد أحد خلف الله
في دراسته عن الفن القصصى في القرآن الكريم ، فهى عنده الدراسة الجادة
والوحيدة التي تعد بحق جدرة بكل تقدير بين كل ما كتب في التفسير
الحديث .

وإذا كان من رأى المستشرق وامتداحه لهذه المحاولة ، أن الحملة التي
طائها المؤلف بعد محاولته ، إنما تدل على أن المناهج السائدة لتفسير
القرآن الكريم لا تزال حتى الآن ترواح تحت قيود التقليد ، فإننا نعرف من
جهة أخرى مبعث سروره الحقيقي من هذه المحاولة ، إنه قطعاً ليس المنهج

(١) Le commentaire P.VII. قلا عن الفكر الدينى في مواجهة العصر

الموضوعى الأدبى الذى قامت عليه الدراسة ، فليست هذه أول الدراسات المصرية التى يعلمها المستشرق جوميه نهج هذا النهج ، ولا هى آخرها ، ولو تعمق المستشرق فى موضوع بحثه « تفسير المنار » قليلا لوجد أصولا وبذورا جيدة لهذا المنهج^(١) ، ولا تضح له — على عكس ما توقع — كيف يمكن أن تقدم المناهج التفسيرية التقليدية الحديثة على أبدى المحدثين نتائج حديثة تماماً ، هذا إذا كان يجهل محاولة الرافعى فى درسه الموضوعى لإعجاز القرآن الكريم ، وغيرها كثير .

ومهما يكن من تقديرنا للمنهج الموضوعى الجديد طامة ، فلقد أضحي هذا المنهج على يد صاحب الفن القصصى دون غيره ، وفى تلك المحاولة دون غيرها مثلاً على ضلال المنهج الذى يخلط بين المصطلحات ، ويقصر النصوص على غير ما وضعت له ، حتى يصل إلى نتائج غير سديدة لكنها متفق عليها مقدماً^(٢) . وهنا يلتقى المفسر الموضوعى المصرى مع المستشرقين عامة فى طريق واحدة ، وينتمون إلى غاية واحدة تضمهم جميعاً ، فيتضح لنا بالتالى مر إعجابهم بهذه المحاولة ، ودفاعهم عنها ضد تحكم الرجعية الدينية — على زعمهم — فى حركة التفسير الحديثة^(٣) ، ويتكشف لنا تماماً مفهومهم للتجديد ومضمونه من تعصير للإسلام ، وتخريب لمبادئه وقيمه النابتة .

(١) راجع تفسير المنار الطبعة الأولى — القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ ، ١٥/١ من الفاتحة ، ١٩٢٠/١٢٥ .

(٢) من هذه النتائج : أن القرآن فيه خلق للحوادث ، وتعرف فيها ، يقصد به إلى مجرد الفن — بمعنى التزيين الذى لا يتقيد بواقع — فى قصص القرآن فى زعم المؤلف حوادث وتمت من بطل لا وجود له تاريخياً ، أوله وجود ولكن هذه الحوادث لم تقع ، أو وقع بعضها وأضيف إليها باقيا ، أو بولغ فى تصويرها حتى خرجت عن حقيقتها العادية المتألفة ، وغير ذلك مما سيتاح لنا مناقشته فى مكانه من دراستنا — راجع : الفن القصصى فى القرآن الكريم سد. محمد أحمد خلف الله من ١١٨ الطبعة الثانية — القاهرة سنة ١٩٥٧ .

(٣) الفكر الدينى فى مواجهة العصر من ٣٢٠ .

وفيما عدا الإشارة العرضية - عند « ج جوميه » « إلى المناهج التقليدية وما يزعمها حديثاً من المناهج الموضوعية لا نجد عنده اهتماماً ملحوظاً بقضية المناهج التفسيرية ، حيث أثر أن يتجنب التحليل الفني لمنهج المنار في التفسير ؛ « لأن الاهتمام الفني بمبادئ التفسير ومناهجه لم تكن - كما قال - محل عنايته دائماً ، وإنما كان جل فاعته أن يصور ملامح الفكر عند جماعة كبيرة من المفكرين في مصر » (١) ، فجاءت دراسته في أكثر الأحيان تسجيلاً واعياً ، وتلخيصاً دقيقاً لآراء وأفكار تفسير المنار .

وفي هذا الميدان يقف « ج جوميه » على أكثر من حقيقة تشيع في تفسير المنار ، وتشكل اتجاهه الجديد في التفسير ، فضلاً عن احتوائه لبذور الاتجاهات الأخرى التي جاءت تالية له ، كما يقترب من الحقيقة في مناقشته لبعض الحقائق الأخرى في تفسير المنار ، فيكشف بذلك عن جهد مشكور في دراسة هذا التفسير .

إنه يشير إلى تأكيد المنار لتقدير القرآن للعقل — حيث يشير كثيراً قضية العقل والوحي ، ويبحث على النظر والتأمل ، ويبنى على العلم والعلماء ، باعتبار أن ذلك كله خير ما يقرب العبد إلى ربه ، ويهديه إلى الطريق المستقيم في دنياه وآخرته (٢) .

ويتكلم عن التاريخ والسنن الاجتماعية باعتبارهما من المسائل الكبرى التي أثارها مدرسة المنار وأشادت بها وبمكائنها في هداية الناس حيث اعتبر أصحاب المنار التاريخ خادماً للتفسير ، وبمثله يستطيع المسلم أن يحيط تماماً

(١) Le Commentaire P. X. قلا عن الفكر الديني ص ٧٠ .

(٢) Le Commentaire P. 87. قلا عن الفكر الديني ص ٧٠ .

بصفات غزوات مثل أحد وحنين وتبوك « وأن يتعمق فهم حياة الرسول ﷺ على وجه حقيقي » (١) .

ثم يعرض « ج جوميه » لما يشيع بين المستشرقين من انغماس عهد عبده في التفسير العلمي ، وينتهي إلى أن آراء هؤلاء في هذه النقطة يشوبها كثير من المبالغة والبعد عن الحقيقة (٢) ، وبهذا ينصف « ج جوميه » مدرسة المنار من دعوى شطط التأويل ، ويرد على « جولد تسيهر » الذي حاول التدليل على افتعال عهد عبده لكثير من التأويلات العلمية (٣) ، وإن كان « ج جوميه » قد عاد فزعم أن مدرسة المنار التي كانت تقول : إن القرآن لم ينزل على النبي ﷺ ليكشف للناس أسرار العلوم وإنما يهديهم إلى الطريق المستقيم تعود فتحاول أن تقيم كثيراً من تأويلاتها للنص القرآني على أساس من العلوم الحديثة (٤) .

ثم يتحدث « ج جوميه » بعد ذلك عن قضية الاجتهاد في مدرسة المنار وتفسيرها ويشير إلى مناداتها بفتح باب الاجتهاد ، وأنها لم تلتزم حدود مذهب معين من المذاهب السلفية ، كما أخذت على عاتقها حربها للبدع وخرافات المتصوفين (٥) ، وهو بهذا يكشف — رغماً منه — عن حقيقة علمية ، حاول الحيدة عنها مراراً هو و « جولد تسيهر » من قبل ، وهي أن حرب المنار للتقليد ومناداتها بفتح باب الاجتهاد كان مبدأ أصيلاً في فكر المنار واتجاهه ،

(١) Le Commentaire P. 169. نقلا عن الفكر الديني ص ٧٠ .

(٢) Le Commentaire P. 133. نقلا عن الفكر الديني ص ٧١ .

(٣) المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم «جولد تسيهر» ص ٣٨٣-٣٨٦ .

(٤) Le Commentaire P. 236. نقلا عن الفكر الديني ص ٧١ ، وسوف

نعرف موقف مدرسة المنار الحقيقي من هذه القضية ، ونناقشه في مكانه من هذه الدراسة .

(٥) Le Commentaire P. 191. نقلا عن الفكر الديني ص ٧٢ .

وأنه لم يكن أبداً شيئاً مقحماً أو مظهرياً يستر وراءه تشبهاً بقيود الماضي وأغلاله كما يزعمون .

وعلى أية حال فإننا نحمد لـ « ج جوميه » تنبهه الواضح لموضوع درسه ، وتفرقة الحاسمة بين طبيعة الفكر وألوانه التي تشكل نسيج تفسير المنار واتجاهه ، وبين المنهج الفنى والوعاء الذى احتوى هذا الفكر ، كما ننوه أيضاً بتلك الروح العلمية الشجاعة التي اتسم بها « ج جوميه » حيث ركز في بحثه على الجانب الفكرى ، وخرج علينا بنتائج محددة ، ناقشنا بعضاً منها ، وابتعد عن الجانب الفنى المنهجى — الذى لم تتضح لديه معالجه — فجنب نفسه مزيداً من التورط والأخطاء .

(ب) « ج جوميه » في كتابه « الشيخ طنطاوى وتفسيره الجواهر »:-

ويتعرض « ج جوميه » مرة أخرى لحركة التفسير في العصر الحديث من خلال بحثه عن طنطاوى جوهرى وأثاره العلمية التي يعد في مقدمتها تفسيره للقرآن الكريم ، المسمى بتفسير الجواهر ، ويشير « ج جوميه » عدة قضايا عريضة تتعلق بهذا التفسير ، وتتطلب تفصيلاً طويلاً ، لكنه يمسها مساً خفيفاً ويكتفى معها بمجرد العرض الذى يعرف فيه القارىء بمادة هذا التفسير ومضمونه خلال صفحات قليلة ، ولكن هذا العرض كان مصبوغاً ببعض الأفكار والأغراض الذاتية التي تنأى عنها أمانة البحث وتفرض علينا مناقشتها .

وعلى خلاف عادة « ج جوميه » في عدم التعرض للمنهج الفنى التحليلي للمفسر نجده يعرض لمنهج طنطاوى في التفسير أول ما يعرض ، ويبين طريقتة في التفسير ، فيشير إلى أنه كان يتبع الخطة القديمة ، ولكنه لم يكن يتتبع النص كلمة كلمة وآية آية ، كما كانوا يفعلون ، وإنما كان يقسم

السورة إلى أجزاء متعددة كبيرة يتناولها جزءاً بعد آخر^(١).

وتقرير فكرة « ج جوميه » عن منهج طنطاوى بهذه الصورة يحتاج إلى كثير من الدقة والتحرير حتى يرفع عنه خلط الحقيقة بالوهم ، فإذا كان مفسرنا قد اتبع في تفسيره ترتيب السور على ورودها في المصحف شأنه شأن القدماء ، فلقد تتبع النص فعلاً — لتكمل له تلك المخطئة — كلمة كلمة وآية آية على عكس ماقرره « ج جوميه » .

وتقسم المفسر للسورة إلى أجزاء متعددة كبيرة يتناولها جزءاً بعد آخر، شئ جديد لم يعرفه المفسرون القدماء ، وهو أمر يتردد معه الدارس النصف كثير قبل أن يقرر اتباع المفسر عامة للمخطئة القديمة في التفسير ، كما يبحث على التشكيك في مثل ذلك التقرير واتهامه بالتقليل من أهمية هذا التفسير وجدته .

ولقد يبدو أن في تشكيكنا حول هذا التقرير شيئاً من المبالغة أو التجنى ولكن سرعان ما يزول هذا البادئ إذا طالعنا « ج جوميه » بأن الدور الخطير الذي لعبه تفسير الجواهر « لا يعدو أن يكون انطباعات حيوية لشيخ معلم تجاه ما يتناوله النص القرآني من أسرار الكون ، وأمام مشكلة الاحتلال الأجنبي لبلاد المسلمين بل وأمام النفوذ الأوربي المتغلغل » ، فهل هذا التفسير — الذي لقي صدى واسع النطاق في الأمم الآسيوية المسلمة — لم يكن حقاً إلا انطباعات لشيخ معلم ؟ .

إن تلك محاولة سافرة للتقليل من شأن وأهمية هذا السفر العظيم الذي يفتح عيون المسلمين على كنوز كتابهم ، ويكشف كثيراً من عورات الغرب ومدنيته الحديثة ، وهو أمر من الطبيعي أن بشير حفيظة هؤلاء المستشرقين ويودون لو نجحوا في إخماد هذا الكشف .

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٧٣ .

ولا يكاد يطلعا « ج جوميه » علي تعليق أو تحليل آخر حول تفسير الجواهر ، إذ ينتقل مباشرة إلى تعداد المصادر التي ورد ذكرها في التفسير واعتمد عليها ، فيذكر لنا من مصادره العربية نصوصاً من رسائل « إخوان الصفاء » وقصصاً على نمط « كليلة ودمنة » وقد يورد شيئاً من « ألف ليلة وليلة » ، بل يذكر لنا أنه لم ينس « السندباد البحري » (١) .

وهذه المصادر - كما نرى - إما أدبية شعبية تعتمد على الخرافات والأساطير ، وإما فلسفية مشبوهة ومنحرفة يتره عن التلبس بها والدخول في شرحه وتفسيره أي نص مقدس - فضلاً عن أن يكون أصل هذه النصوص وأوتقها - وكأني بالمستشرق يغمز بذكر هذه المصادر ، ويوعز من طرف خفي بتفاهة التفسير المعتمد عليها ، لأنه لو شاء أن يجد عشرات من المصادر العربية الممتازة والمحترمة دينياً لدى القارئ الغربي والشرقي على السواء لوجدها .

ومن بين المصادر الأجنبية التي يركز عليها « ج جوميه » ولا ينسى أن يسجل تأثر المفسر بها أعلام كبار من مفكري الغرب القدماء والمحدثين وآثارهم « فهو يقتبس من عجائب الطبيعة » لـ « افيرى Iv hurry » ويسوق نصوصاً طويلة من محاورات « إفلاطون » إلى أن يقول : « ومن بين مصادره التي استعان بها على مناقشة المسيحية نصوص من إنجيل برنابا والتوراة ، وهناك مجموعة من الكتاب يستعين بهم المؤلف على دعم وجهة نظره الإسلام ومن بين هؤلاء « سيدلوت » و « كارليل » وغيرها (٢) .

Le Cheigh Tantawī Jawharī it Sau Commentaire (١)

du Corān P. 28. قلا عن الفكر الديني في مواجهة المعص من ٧٣ .

Le Cheigh P.28. (٢) قلا عن الفكر الديني من ٧٤ .

ونحن من جانبنا لا ننكر ورود هذه الأشياء الأجنبية لافي تفسير الجواهر
فحسب ، بل في غالب التفاسير الكبيرة التي تتعرض لجميع القرآن أو للكثير
منه ، لكن ما ننبه إليه هنا أن مسألة الاستعانة والتأثير هذه التي يذكرها
« ج جوميه » إن لم تفهم على وجهها الصحيح فإنها تترك لدى القارئ انطباعاً
في النفس غير شريف ، وهو ما لا نغني « ج جوميه » من القصد إليه
والإيعاز به .

وفي حديث المستشرق الفرنسي عن التفسير العلمي للقرآن الكريم في
تفسير الجواهر وهو أبرز جوانب الفكر فيه ، يسجل « ج جوميه » حاسة
المفسر لهذا اللون من التفسير ، والشخصية التي كانت وراء هذا الاتجاه عنده
بحياتها الإسلامية النقية ، وآثارها الفكرية ذات الصبغة التجديدية في حياة
العلوم الإسلامية^(١) ، كما ينقل لنا تأكيد جوهرى وإيمانه بأن القرآن له رسالة
عالمية^(٢) ، وأن سر العلوم في هذا القرآن هو نوع من الإعجاز ، فالقرآن
معجز في رأيه لأنه مصدر كل المعارف في هذا الكون بالإضافة إلى إعجازه
البلاغي الذي تحدث عنه السابقون .

ولكن « ج جوميه » لا يلبث أن يثبت خلال هذه الحقيقة السابقة
ما يترفع جوهرى وكل مسلم عن الاعتقاد فيه ، وهو الإيمان بأن إنساناً ما لا
يمكنه فهم القرآن حق الفهم ما لم يعرف العلوم الحديثة ، وهو قول خطير يسقط
من حسابه فهم المسلمين جميعاً وتفسيرهم للقرآن الكريم منذ عصر النبوة حتى
ظهور العلوم الحديثة ، وسوف يتاح لنا أن نعرف مبلغ الكذب في تلك الدعوى

(١) المقصود بهذه الشخصية الإمام أبو حامد الغزالي وكتابه جواهر القرآن وإحياء

علوم الدين .

(٢) هذه الفكرة بناهها تماماً أصحاب الاتجاه الهدائي الذين يشجبون التفسير

العلمي ويعارضونه .

حين نعرض بالتفصيل والتحليل قضية التفسير العلمى ، وموقف المفسرين العالمين - ومنهم جوهرى - من هذه القضية .

بقى أخيراً أن ننبه إلى أن « ج جوميه » لم يتعرض لاتجاهات التفسير الحديث عامة ، وإنما اختار تفسيرين فقط من تفاسير العصر الحديث ، وكان تعرضه فى كل منهما يقع بالدرجة الأولى على فكر هذه التفاسير ومصادرها ومواردها الأولى ، مبتعداً فى تناوله هذين التفسيرين عن الشكل والنهج الفنى الذى لم يتعرض له إلا تعرضاً سطحياً ، كما لم يتناول فكر التفسيرين بما يبرز الجديد فيهما وإنما حاول أن يقنعنا بأنها تعكس تعلقاً بأهذاب الماضى ، ولا تحمل من الجدة إلا انتسابها إلى هذا العصر الحديث .

٣ — « ج بالجون » في كتابه تفسير القرآن في العصر الحديث

في سنة ١٩٦١ نشر في لندن بانجلترا كتاب المستشرق « ج بالجون »^(١) ، وفيه يتحدث عن حركة التفسير في العصر الحديث خلال المدة بين عامي ١٨٨٠ - ١٩٦٠ ، فيتبع أكثر الجهود الجديدة في التفسير في أغلب البلاد الإسلامية ، كـ مصر والهند وباكستان وإيران ، « ويبدو من هذا أن المؤلف لم يأل جهداً في سبيل الاطلاع على مصادر التفسير الحديثة حيثما وجدت فاستعان بتفسير كتبت بالأوردية والفارسية والعربية ، ومع هذا فهو بأسف كثيراً لعدم تمكنه من الاطلاع على تفسير كتبت بالتركية لعلها تمثل - في نظره - أهمية خاصة في تصوير الطابع العام لحركة التفسير في العصر الحديث »^(٢) .

ولا يقف طموح « ج بالجون » عند اتساع الرقعة الجغرافية لبيئات التفسير الحديث فيمد ناظره عبر القرن التاسع عشر إلى القرن الذي سبقه حيث يحظى بالتقدير عنده مفسر هندي^(٣) ، يراه وحده من بين المفسرين المحدثين مستجيباً للظروف الجديدة ، متفاعلاً معها ، فهو في رأيه رائد التفسير الإسلامي بالمعنى الصحيح^(٤) .

وهذا الإلمام الواسع من دارس غربي يدهش أى قارئ عربي يهتم بهذه الدراسات ، ويدهش المرء أكثر من ذلك حين نراه « ينعى على المفسرين

(١) مستشرق إنجليزي معاصر يعمل بجامعة لندن .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٧٦ .

(٣) هو شفاء ولي الله (١٧٠٣ - ١٧٦٣) .

(٤) Modern Muslim Korān interpretation P. 2. نقلا عن الفكر

الديني ص ٧٨ .

المحدثين تقصيرهم عن التعاون من أجل فهم أعمق للنص القرآني ، أو تناوولهم له بدراسة منهجية خالصة تشبه تلك الدراسات التي كتبت حول الإنجيل في أوروبا وأمريكا»^(١) ، ولكن ما يؤسف له هنا أن مبعث الدهشة هذه هو بعينه مبعث الأسف على جهد هذا الدارس الذي لابد أن يجيء - مع الاتساع الزماني والمكاني - مسطحاً غير عميق مبتسراً غير نضيج .

« ولقد اضطر المؤلف إزاء هذا التناول المجمل أن يكتب بالوقوف عند کلیات عامة لا تمثل حركة التفسير تمثيلاً دقيقاً ، أو جزئيات خاصة قد تستنكرها بيئة أخرى استنكاراً تاماً »^(٢) ، وجاء حظ التفسير المصري الحديث من اهتمامه المباشر أقل الحظوظ ؛ إذ لم يعرض لغير كتاب الفن القصصي في القرآن الكريم ومقال للمرحوم الدكتور محمد كامل حسين في كتابه متنوعات .

والمؤلف يتغنى - مثل « ج جوميه » بأصالة منهج الفن القصصي^(٣) ، ويرى في هذه المحاولة كثيراً من الأفكار الجديدة التي يشير إليها « ج بالجون » في مواضع كثيرة من مؤلفه ، ويأتى في مقدمتها إفادة صاحب الفن القصصي من علم النفس الحديث وهو أثر واضح - في نظر « ج بالجون » للثقافة الغربية^(٤) .

كما لا يخفى « ج بالجون » إعجابه بمقال الدكتور كامل حسين ، والمؤلفان المصريان يمثلان في نظره الصورة الحقيقية لنهضة التفسير في مصر^(٥) .

(١) Modern... P.VIII & P.125 قلا عن الفكر الديني من ١٤ ، ٧٦ .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر من ٨١ .

(٣) Modern P.2. قلا عن الفكر الديني من ٧٧ .

(٤) Modern P.27. قلا عن الفكر الديني من ٧٩ .

(٥) Modern P.7. قلا عن الفكر الديني من ٧٨ .

وسوف لا نعيد هنا نقدنا لتقييم هذا الإعجاب والتفنى بهاتين المحاولتين ،
أو نقاش درجة تمثيلهما لنهضة التفسير المصرى الحديث مما ذكرنا بعضها منه
قبل ذلك^(١) ، لكن يكفى أن نذكر — هنا — بأن الحكم على الشيء
— كما يقول المناطقة — فرع ظهوره ودراسته ، وكما هو واضح ، فإن
« ج بالجون » لا يستطيع أن يزعم بأنه درس التفسير المصرى الحديث ، وقد
كان في متناوله الكثير منه قبل نشر دراسته .

وفيا عدا هاتين المحاولتين السابقتين ، لا يتعرض « ج بالجون » للتفسير
المصرى الحديث إلا من خلال الأحكام العامة التى يصدرها على اتجاهات
التفسير الحديث عامة ، وما ناقشه من قضايا كلية حملتها اتجاهات التفسير في
بيئاته المختلفة .

وبفاجئتنا « ج بالجون » في مقدمة كتابه حين يطرح علينا في سر
وبساطة مشروعية التجديد في التفسير ، وذلك حين يصف مكانة القرآن
الكريم في العالم الإسلامى « مؤكداً أن محاولة استهزاء النص في كل ما يجد
من أحداث ، كانت الأساس الذى يهدف المسلمون إليه منذ وفاة النبي
(ﷺ) ولقد كان على المسلمين أن يتأسسوا أحكاماً لهذه الأحداث
تتفق وجوهر الحقيقة القرآنية ، وهكذا اضطروا المسلمون إلى تجديد في التفسير
يلائم الأحداث الجديدة »^(٢) ، فنظن أن قد وقع المؤلف على حق يخالف به
إخوة له من قبل ، ولكن سرعان ما تبدد المفاجأة ويرتفع الظن ، ويطلعنا
« ج بالجون » على مفهوم للتجديد أكثر هدماً وأشد تخريباً لعقائد الإسلام
ومفاهيمه الاجتماعية .

(١) راجع في ذلك الصفحات ٧٢ — ٨٦ من الدراسة .

(٢) Modern P.2 عن الفكر الدينى في مواجهة العصر ٧٧ .

يقول « ج بالجون » : « كلما ازداد المسلمون انصالا بالحضارة الأجنبية ازدادوا حاجة إلى إعادة النظر في كتابهم المقدس^(١) ، ولكن تأثر المسلمين بالحضارة الحديثة ، وموقفهم منها ليس شبيها بمواقفهم السابقة أمام الحضارات الأجنبية ، فلم يعد الإنسان المسلم - في معاناته للحكم الأجنبي - أمام مذاهب في العقيدة تتشابه ولا تختلف ، بل أمام اتجاهات متباينة تختلف ولا تتشابه^(٢) ، وقد تهدد أصولاً عميقة في العقيدة نفسها . . . وصارت مشكلات المستوى الاجتماعي للمسلمين تتعارض مع مستوى الحياة في الغرب بكل ما فيها من نشاط وفاعلية ، حتى أصبح ذلك ملحوظاً بدرجة مؤلمة ، ومع ذلك فإن علماء المسلمين لم يستجيبوا لهذه الصيحات الجديدة إلا بجهود يائسة يحاولون بها تأكيد صلاحية الطريقة القديمة والمنهج الموروث ، وبهذا تجاهل المفسرون المحدثون تماماً نداء النهضة الجديدة^(٣) .

وحين ينقد « ج بالجون » خطط التفسير العصري ومناهجه يلاحظ « أن المفسر المحدث يميل عن ترديد الإسرائيليات وينفر منها ، ويبعد عن الأساطير اليهودية والآراء البوذية والإيرانية في تفسيره اكتفاء منه بالوقوف عند القرآن في تفسير القرآن ، كما كان يقول القدماء . وهكذا أصبحت الغاية في تفسير القرآن هي الرجوع إلى القرآن وحده^(٤) .

وهكذا يضع « ج بالجون » اتجاهات التفسير الحديثة في وضع حرج ويخير أصحابها بين تقيضين أحلاهما مر، فإما التمسك بالقديم والعقيدة الواحدة

(١) لاحظ إيماء هذه العبارة بالعود إلى النص نفسه بتغيير أو تحريف أو ترريف وهو ما يمكن للقارئ الأجنبي أن يفهمه من العبارة بسهولة ويسر .

(٢) قارن هذا بما عند « جولد تسيهر » من تعدد الإسلام بتعدد المذاهب والمقائد .

(٣) Modern P.2 قلا عن الفكر الديني ص ٧٧ .

(٤) Modern Muslim Korā n in terpr a tion P. 2 قلا عن الفكر

الديني ص ٧٨ .

الصافية التي لا تتبدل ولا تتعدد ، والإيمان بمبادئ الإسلام وقيمه الثابتة التي لا تتغير ، وإذن فلا جديد في تفسير القرآن الكريم ، ولا تقدم للمسلمين وإنما رجعية وجود وتختلف ... وإما الارتقاء في أحضان مبادئ الحضارة الغربية والاستجابة لنداء النهضة الجديدة وصيحاتها ، والإيمان بالأساطير وسائر النظريات والآراء والفلسفات ، حيث تفسد القيم ، وتبني العقائد ، وتضطرب النصوص المقدسة ، فهذا هو التجديد ، وهذا هو الإسلام العصري - في زعمهم بله التخريب أو التبديد الحقيقي الذي يبغونه ويسعون إليه من طرف خفي .

ولا ننسى في خضم إغراض الاستشراق عند « ج بالجون » وسطحية أحكامه العامة التي فرضتها طبيعة منهجه واتساع موضوعه - أن ننوه بذلك النقطة البارعة التي كشف فيها عن المعادلة الصعبة في الكتب المقدسة عامة ، من حيث ثبات حقائقها من جهة ، وضرورة إصلاحها للناس ومجتمعاتهم ومسايرتها لعلومهم ومعارفهم من جهة أخرى ، فحين يتحدث « ج بالجون » عن القرآن الكريم ، وموقفه من المدنية الحديثة ، يشير إلى ما يحاول المحدثون من ربط بين النظريات الحديثة والآيات القرآنية^(١) ، وهي مشكلة تواجه كل كتاب مقدس ، يحاول إصلاح الناس الذين ينزل فيهم^(٢) ، مع احتفاظه بقيم دائمة ثابتة على الزمن^(٣) .

ومع إيماننا الجازم بضرورة تحقيق القرآن الكريم لهذه المعادلة الصعبة لأنه معجزة الرسالة الخاتمة الدائمة ، ومنهج حياة المؤمنين بها ، ولما تدل عليه شواهد

(١) سوف نعرف فيما بعد إلى أي حد يمكن عد هؤلاء من المفسرين المحدثين حقيقة أم أنهم من المتلبسين بطائفة المفسرين الحقيقيين والذين يسيئون إليهم .

(٢) Modern P. 88 قلا عن الفكر الديني ص ٨٠ .

(٣) لاحظ إيمان هذا النص خصوصية القرآن بمن نزل فيهم دون غيرهم من معاصريهم أو التالين ، وهو ظم للقرآن للكريم ، ونزول به إلى مستوى النصوص المقدسة الأخرى وخصوصيتها .

الواقع ودلائله طوال تاريخ المسلمين ، فإننا نشك في ضرورة تحقيق النصوص المقدسة الأخرى لهذه المعادلة الصعبة ؛ لانتفاء هذه الأسباب نفسها ، فلم تكن هذه النصوص معجزة رسالاتها أو منهجاً لحياة المؤمنين بها ، وإذا ضمت هذه النصوص كثيراً من النصائح والوصايا والتعاليم الشرعية والخلقية التهذيبية وغيرها فقد كان كل ذلك موقوتاً بمدة الرسالات السابقة ، غير صالح بالضرورة لأطوار البشرية التالية لطور هذه الرسالات .

وبحسب القارىء أن يرجع إلى تاريخ الكنائس الشرقية والغربية على السواء ليجده مكتوباً بدماء المارك الطاحنة بين رجال الدين ونصوصهم المقدسة وبين العلماء والمصلحين الدينيين والاجتماعيين ، وسوف يعرف حينئذ مدى الصدق في دعوى « ج بالجون » احتفاظ النصوص المقدسة « التوراة والإنجيل » بقيم ناجية ودائمة على الزمن .

المبحث الثاني

التفسير المصري الحديث في دراسات المسلمين

١ — التفسير والمفسرون للشيخ محمد حسين الذهبي :

وفي بداية الستينات ظهرت في المحيط العربي والإسلامي دراسة أكثر طموحاً من دراسة « ج بالجون » ، إذ امتدت هذه الدراسة بعرض العالم الإسلامي كله ، وضربت بجذورها إلى نشأة التفسير منذ عهد الرسول ﷺ حتى اليوم ، فوسعت بذلك تاريخ المسلمين الفكري حول تفسير القرآن الكريم^(١) قديماً وحديثاً .

وقد استهدف المرحوم الشيخ الذهبي بهذه الدراسة — كما يقول — « أن ينه المسلمين إلى تراثهم التفسيري ، الذي اكتظت به المكتبة الإسلامية على سعتها وطول عهدها . . . وهو يرجو أن يكون لعشاق التفسير من وراء مجهوده موسوعة تكشف لهم عن مناهج أشهر المفسرين وطرائقهم التي يسرون عليها في شرحهم لكتاب الله تعالى . . . حتى لا يقصروا حياتهم على

(١) نعى بهذه الدراسة كتاب « التفسير والمفسرون » الذي نال صاحبه عنه سنة ١٩٤٦ العالمية بدرجة أستاذ في علوم القرآن والحديث من جامعة الأزهر ، وظهرت مطبوعة لأول مرة سنة ١٩٦١ في ثلاثة أجزاء كبار ، شغلت ١١٠٠ ألفاً ومائة صفحة تقريباً .

دراسة كتب طائفة واحدة أو طائفتين دون من عداها من طوائف
المفسرين» (١) .

وليس من خطتنا - هنا - ولا من موضوع بحثنا أن نتعرض لهذه
الموسوعة بنقد أو تعليق إلا من خلال الحيز الضيق الذي خصصه الشيخ
للحديث عن التفسير في العصر الحديث ، وضمنه قائمة هذه الدراسة (٢) .

لكننا نلاحظ أن هذه الموسوعة الدراسية لا تهتم بالتحليل الكافي لكل
التفسير التي وردت بها ، مكتفية بتقديمها والترجمة لأصحابها ، وذكر نماذج
منها حتى يقال عنها : « إن جانب التسجيل فيها كان أوفى من جانب التفسير
والمقارنة » (٣) فهي تعتبر معجماً وسجلاً لكتب التفسير المشهورة ، ومع هذا
فقد نددت عن هذا المعجم والسجل آثار تفسيرية هامة ، قديمة وحديثة ، ربما
كانت الخطة الملزمة وطبيعة الموضوع في مقدمة الأسباب وراء هذا الإغفال ،
وتلك ملاحظة عابرة ، قد تكون لها بعض الأهمية فيما يتعلق بموضوع دراستنا .
وعلى الرغم من تجاوز قائمة الدارس مائة صفحة ودورانها في الكلام
عن التفسير الحديث حول التفسير المصرى خاصة وقضاياه الكبرى (٤) - فقد
جاءت أحكامه عامة تنقصها الدقة ، كما ظهرت قضاياه سطحية يعوزها
الثبت واليقين (٥) .

(١) التفسير والمفسرون - الشيخ محمد حسين الذهبي ٩/١ من التقديم .

(٢) بلغت هذه القائمة مائة وعشرين صفحة تقريباً .

(٣) الفكر الدينى في مواجهة العصر ص ٦٧ .

(٤) لم يخرج المؤلف عن هذه الحقيقة إلا عند كلامه عن الاثنين العلمى والمنهوى
ولم يتجاوز في كل منهما أكثر من صفتين .

(٥) ليس معنى ذلك التقليل من شأن هذه الدراسة ، فإذا كان الشيخ قد وصل به منهجه
الى درجة بعيدة في السطحية والوم والاضطراب فقد لمس نقاطاً غاية في الأهمية واستطاع أن
أن يصنف حركة التفسير الحديثة ويردها الى اتجاهاتها الأساسية - التي سماها ألوانا .

وما يدهش القارئ حقاً هو اعتقاد المؤلف « أن الأوائل من المفسرين لم يتركوا للأواخر منهم كبير جهد في تفسير كتاب الله والكشف عن معانيه ومراميها إذ أنهم نظروا إلى القرآن الكريم باعتباره دستورهم ، الذي جمع لهم بين سعادتي الدنيا والآخرة^(١) » وهو اعتقاد لو صح لأصبح في عداد الأوهام الظالمة التي نربأ بكتاب الله عنها ، كما نربأ بهذا المؤلف عن هذا الوهم الذي يصمه بالغفلة الشديدة عما تقرر مبكراً في ميدان العلوم الإسلامية والعربية من أن علم التفسير في مقدمة العلوم التي لم تنضج بعد ولم تحترق ، وهي غفلة شديدة حقاً نجح الشيخ عن الانصاف بها .

ثم يفصل المؤلف هذه الفكرة ويلبي الضوء عليها بما يقلل - في نظرنا - من اعتقاده البادي ، أو يفسر لنا مراده بالأواخر في عبارته ، ويعطينا مفهومه عامة عن التجديد الذي طرأ في علم التفسير ، حيث يقول : « والذي يقرأ كتب التفسير على اختلاف ألوانها لا يداخله شك في أن كل ما يتعلق بالتفسير من الدراسات المختلفة ، قد وفاه هؤلاء المفسرون الأقدمون حقاً من البحث والتحقيق^(٢) » .

ثم يعدد لنا نواحي العلوم العربية والإسلامية واهتمامات المفسرين بها من خلال تفسيراتهم معقياً عليها بقوله : « كل هذه النواحي وغيرها تناووها المفسرون الأول بتوسع ظاهر ملموس ، لم يترك إن جاء بعدهم - إلى ما قبل عصرنا بقليل - من عمل جديد ، أو أثر مبتكر يقومون به في تفاسيرهم التي ألفوها اللهم إلا عملاً ضئيلاً لا يعدو أن يكون جمعاً لأقوال المتقدمين ، أو شرحاً لغامضها أو نقداً وتفنيداً لما يعتوره الضعف منها ، أو ترجيحاً لرأى

(١) التفسير والمفسرون ٣ ١٦١ .

(٢) التفسير والمفسرون ٣ ١٦١ .

على رأى ، مما جعل التفسير يقف وقفة طويلة مليئة بالركود خالية من التجديد والابتكار ،^(١) .

فهل لنا أن نظن بعد ذلك النص الواضح أن مراد المؤلف بالأواخر الذين لم يترك لهم الأوائل جهد كبير فى التفسير ، هم أصحاب القرون السابقة الذين توقف التفسير على أيديهم ، وكان صفته ما قرر الشيخ سابقاً ؟ إنه ظن ينصف الشيخ من الاعتقاد البادى فى صدر دراسته عن التفسير الحديث وإن كان قد جابته التوفيق فى التعبير عن مراده .

أما مفهوم الشيخ للتجديد فى التفسير ، فيعرضه لنا من خلال تقريره لنظرة المحدثين إلى كتاب الله ، وهو مفهوم يعتبر - فى تقديرنا له - سلبياً أكثر منه إيجابياً ، إذ يتجه إلى تنقية القديم من التفسير ، وتطويره أكثر من اتجاهه إلى الابتكار والتجديد الحقيقى ، وهذا ما عبر عنه المؤلف بقوله : « لقد ظل التفسير واقفاً عند مرحلة الجمود لا يحاول التخلص منها ، حتى جاء عصر النهضة العلمية الحديثة ، فأنجبت أنظار العلماء الذين لهم عناية بدراسة التفسير إلى التخلص من هذا الجمود ، فنظروا فى كتاب الله نظرة - وإن كان لها اعتماد كبير على مادونه الأوائل فى التفسير - أثرت فى الاتجاه التفسيري للقرآن الكريم تأثيراً لا يسعنا إنكاره ، ذلك هو العمل على التخلص من الاستطرادات العلمية التى حشرت فى التفسير ، والعمل على تنقية التفسير من القصص الإسرائيلية وتمحيص ما جاء فيه من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية ، وإلباس التفسير ثوباً أدبياً اجتماعياً يظهر روعة القرآن ، ويكشف عن مراميهِ الدقيقة وأهدافه السامية والتوفيق بجد بالغ وجهد ظاهر بين القرآن وما وجد من نظرات علمية صحيحة^(٢) ، وكان ذلك من

(١) التفسير والمفسرون ٣ ١٦١ .

(٢) لستنا فى حاجة إلى تكرار التنبيه على أن مثل ذلك التعبير يصدر دائماً عن معارضى التفسير العلمى ، ويتخذون من هؤلاء المتأسسين بالتفسير العلمى ذريعة إلى شجب التفسير العلمى الصحيح .

أجل أن يعرف المسلمون وغيرهم أن القرآن الكريم هو الكتاب الخالد الذي
يتمشى مع الزمن في جميع أطواره ومراحله ، هذا إلى جانب التأثير بالمذهب
والعقيدة والإلحاد الذي قام على حرية الرأي الفاسد^(١) .

ويلفت النظر في هذا التقرير ، وما تبعه من دراسة لألوان التفسير الحديث
أن الشيخ يؤكد في تقريره على الجوانب السلبية من التجديد ، على حين
لا يظهر من هذه الجوانب السلبية إلا أثر ضئيل في دراسته التالية التي خصصها
للجوانب الإيجابية من التجديد ، والتي أشار بها في تقريره السابق إلى ألوان
التفسير الحديث — كما يسميها — والتي تميز عن بعضها ، ولا تخرج — في
رأيه — عن ألوان أربعة هي : —

١ — اللون العلمى .

٢ — اللون المذهبي .

٣ — اللون الإلحادي .

٤ — اللون الأدبي الاجتماعي .

وإذا ما حاولنا الآن أن نتجنب نظرنا إلى هذه الدراسة اللون المذهبي الذي
لم تعرفه البيئـة المصرية حديثاً^(٢) ، فلا يدخل بالتالى في موضوع دراستنا —
أمكننا أن نقف بالمناقشة مع المؤلف حول الألوان — أو الاتجاهات الثلاثة

(١) التفسير والمفسرون ١٦١/٣ — ١٦٢ .

(٢) يزعم المؤلف أن أهل السنة فسروا القرآن حديثاً بما يتفق وعقيدتهم ، ويقتل
لذلك بما خالفته لنا مدرسة الإمام محمد عبده من كتب في التفسير، وهو زعم باطل وأول من
يسقطه لنا المؤلف نفسه ، فلا يتناول أحد هذه التفسيرات بالعرض تحت هذا اللون المذهبي ،
وإنما يمرض لها جيما تحت ما سماه اللون الأدبي الاجتماعي ، ولا أدري كيف غاب هذا عن
المؤلف ، وهو الذى يقرر من آراء الإمام أن القرآن لا يتبع العقيدة ، وإنما تؤخذ العقيدة
من القرآن . راجع تفسير سورة الفاتحة ص ٤٦ ط دار التحرير بالقاهرة سنة ١٣٨٢ هـ ،
التفسير والمفسرون ١٨٦/٣ ، ٢٢٢ .

الباقية ، وسوف تكون مناقشتنا في شكل ملاحظات وتعليقات نبديها حول نقاط معينة من دراسة الشيخ : -

١ - وأولى هذه الملاحظات أن المؤلف قد تنبه إلى وجود نوع من التميز بين أنواع التجديد في التفسير المصرى حديثاً ، وأنه لم يأخذ لوناً - أو اتجاهاً - واحداً ، وهذا التنبيه جدير بالتقدير ، ويدعم وجهة نظرنا في درس هذه الألوان ، أو الاتجاهات الجديدة ، على أننا لا نتفق مع الشيخ في تسمية هذه الاتجاهات ألواناً ، فهذه الألوان على تميزها وتنوعها يمكن أن تجتمع في الشيء الواحد ، ففى الاتجاه الواحد ، شأنها شأن التيارات المتنوعة التى تشكل الروافد الأساسية لمحجرى واحد ، أما الاتجاهات فهى أوسع من هذه الألوان وأعمق وتمايز بقواعد وأسس تجعل من كل منها شيئاً آخر يختلف عن غيره من اتجاهات ، وإن اختلط بعضها بالآخر من حيث المقصد أو النتيجة .

٢ - وهذا النشاط الإلحادى الذى اعتمده المؤلف ضمن ألوان التفسير الحديث لا أظن كثيراً من الدارسين يوافقونه على هذا الاعتماد ، وإنما يمكن أن يدرس هذا النشاط - فى تصورنا - تحت الألفاظ المنحرفة أو الشاذة لنصوص القرآن الكريم ، أو نظرات زائفة فى القرآن الكريم ، لأن هذا الانحراف إذا كان قد دخل قديماً بالتفسير الصحيحة على اختلاف مناهجها واتجاهاتها على شكل جزئيات متناثرة هنا وهناك ، عانى القدماء - وما زلنا نعانى إلى اليوم - فى تنقية التفسير منه - فقد اتخذ هذا الانحراف فى العصر الحديث أشكالاً واتجاهات متنوعة ، وظهرت الأنشطة الكاملة والأعمال الكبيرة التى تلبس على الناس دينهم وتعكر عليهم صفو كتابهم ، ومع هذا يحسبها كثير من الناس على شيء ، فيلقونها بالإعجاب والترحيب .

إن هذه الأعمال أبعد ما تكون عن خريطة التفسير مهما وصف بالإلحاد

أو غيره ، لأنها — وهى تستر بالتجديد والعصرية — تسقط من حسابها أسس وقواعد التفسير جميعها ، فإذا الجديد عندها تحريف لا نقره لغة القرآن الكريم ولا يقوم على أصل من الدين ، وإذا العصرية عندها تنكر للسنة الصحيحة ، وهدم لما ابتناه العلماء من آراء واجتهادات أقروها جيلا بعد جيل .

٣ — إن المؤلف وهو يعرض لاتجاهات التفسير حديثاً ، قد اقتصر حقيقة على أعلام أربعة ، خصهم بتعريف واضح فى دراسته ، ووقف أمام نماذج كثيرة من آثارهم ، سواء كانت مطبوعة ، أو ملقاة فى شكل دروس دينية ، وهؤلاء الأربعة ينتمى أحدهم إلى الاتجاه العلمى ، وينتمى الباقون إلى ماسماه الاتجاه أو « اللون الأدبى الاجتماعى » .

« ولا شك أن بين المحدثين مفسرين آخرين ، لم يشر إليهم المؤلف ، إما لأنهم نالون لتاريخ تأليف الكتاب ، وإما لأن جهودهم فيه لا تستحق أن تكون موضع النظر عنده^(١) » ، وإما لأن طبيعة موضوعه ، واتساع مداه الزمانى والمكانى قد فرضا عليه الاختيار والانتخاب من بين أعلام المفسرين وتقاسيرهم ، وقد يكون السبب معروفاً لدى المؤلف وحده ، فأثر الحديث عن هؤلاء الأربعة دون غيرهم ممن تمنعه من الحديث عنهم ظروف سياسية أو اجتماعية أو دينية .

ومهما يكن الأمر فما نود التنبيه إليه هنا هو أن إغفال الدارس الكثير من أعلام المفسرين المحدثين وآثارهم النظرية أو العالمية^(٢) ، قد أخل بالصورة

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٦٦ .

(٢) أين هنا دراسات أمين الخولى ومدرسة الأمتاء . وأين تفسير الظلال

ودراسات الرافعى ؟ .

التي أعطاهما لنا عن التفسير المصرى الحديث ، فلم تظهر في ملاحظها آثار الاتجاه الأدبي بمفهومه العام ، وهو اتجاه يضم تيارات عدة ، حفر كل منها لنفسه - وما زال - المجري اللائق به في أرض الثقافة الإسلامية بعمق وإصرار واضحين ، كما حفل هذا الاتجاه بأعلام كبار ، يعد افتقارهم وافتقار آثارهم في تاريخ الثقافة الإسلامية المعاصرة - فضلاً عن تاريخ لتفسير القرآن مثل هذا السفر العظيم - خسارة كبيرة ومؤسفة معا .

٤ - أما ما يوم تعرض المؤلف لهذا الاتجاه الأدبي في تعبيره عن أحد ألوان التفسير الحديث ، وتسميته له باللون الأدبي الاجتماعي ، فليس المقصود بالأدبية في تعبيره ذلك المنهج الفني أو المفهوم العام الذي ينظر فيه إلى النص القرآني أولاً باعتباره نصاً أدبياً ، ويدار تفسير النص بعد ذلك في إطار من هذا الاعتبار ، وإنما المقصود بالأدبية في تعبير المؤلف ، هو إفراغ معاني التفسير التي يهدف إليها القرآن الكريم في أسلوب شيق أخاذ ، يراعى أفهام صنوف القارئ ، وعبارة عصرية سهلة ترفع عما أصاب أسلوب المفسرين من تجبر وجود يقصد فيه إلى حل الألفاظ وإعراب الجمل ، واستعراض المهارات الفنية في كل فن وتخصص ، مما يصرف الناس عن هداية القرآن الكريم .

ويحسن هنا أن نرجع إلى المؤلف نفسه نستشهد به فيما قصده بالأدبية هنا إذ يقول - وهو يعدد محاسن مدرسة المنار التي حملت لواء التفسير الأدبي الاجتماعي - : « ثم إن هذه المدرسة نهجت بالتفسير منهجاً أدبياً اجتماعياً ، فكشفت عن معاني القرآن الكريم ومراميها ... »

« كل هذا بأسلوب شيق جذاب يستهوى القارئ ويستولى على »

قلبه ، ويحبب إليه النظر في كتاب الله ، ويرغبه في الوقوف على معانيه وأسراره^(١) .

وإذا كان لهذه المدرسة من جهد في الكشف عن بلاغة القرآن الكريم وإعجازه ، فلا ينهض هذا الجهد عندها إلى درجة تميزه عن غيره من جهودها الأخرى في ميادين الثقافة الإسلامية والإنسانية عامة^(٢) إلا بما يجعله بذرة وأصلا من البذور والأصول التي نمت ، وتطورت فيما بعد إلى اتجاهات مكتملة في تفسير القرآن الكريم .

أما وصف هذا الاتجاه بأنه اجتماعي ففيه تجاوز كبير يهدر كثيراً من التيارات التي تجمعت في مدرسة المنار ويقلل من أهميتها ، وحقيقة كان التيار الاجتماعي في مدرسة المنار أبرز هذه التيارات ، سواء في تنظيم الحياة الاجتماعية للمسلمين كما برز عند الإمام أو في كشف قواعد الاجتماع وسنن الله في الخلق

(١) التفسير والمفسرون ٢١٥/٣ .

(٢) اهتمت هذه المدرسة — وعلى الأخص في تفسيرها الأساسي المنار — « بإظهار ما في القرآن الكريم من سنن الكون الأعظم ونظم الاجتماع ، وعالجت مشاكل الأمة الإسلامية والأمم عامة بما أرشد إليه القرآن من هداية وتعاليم جمعت بين خيرى الدنيا والآخرة ، ووقفت بين القرآن وما أثبتته العلم من نظريات صحيحة ، وجأت للناس أن القرآن كتاب الله الخالد الذى يساير التطور الزمنى والبشرى ، ودعت ما ورد من شبه على القرآن ، وقننت ما أثير حوله من شكوك وأوهام » (التفسير والمفسرون ٢١٥/٣) ، وهذه الاهتمامات المتعددة ، تجعل من هذا التفسير موسوعة تغطي الاتجاهات التفسيرية أو أصولها ، ولا يمكن أن يوصف بأنه أدبي اجتماعي دون غيره من الأوصاف ، وهذا الأمر يفسر لنا سلوك صاحب المنار في وصفه لتفسيره بأنه (ملئ أثرى مدنى عصرى إرشادى اجتماعى سياسى) ، وإذا كان لابد من وصف واحد يضم هذه كلها فيمكن أن يوصف بأنه تفسير هداية أخذنا من نظرة أصحاب هذه المدرسة إلى مقاصد القرآن وتحديد ملامحه للنقض الأول منه بأنه كتاب دين وهداية — راجع : تفسير المنار ١٧ / ١ .

كما هو واضح في صفحات المنار^(١)، ولكن هذا كله كان يتردد في مدرسة المنار على أساس من هدى القرآن العام للإنسان في سائر علاقاته بالله والإنسان والكون، فلم ينزل القرآن الكريم ليكون كتاب اجتماع أو تاريخ أو غيرها، وإنما أشار إلى القوانين المفيدة فيهما تحقيقاً للعبارة والهداية.

وهذا المعنى واضح في كثير من النصوص الصريحة لصاحب المنار، فلقد كان مبدأ الإمام في التفسير هو فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، ويجذب أرواحهم إلى العدل والهداية المودعة في نصوصه ليتحقق فيهم معنى قوله تعالى: «هدى ورحمة» (الأعراف ٢٠٣)، ونحوها من الأوصاف، فالمقصد الحقيقي من وراء كل ما يقال في التفسير هو الاهتداء بالقرآن، قال الإمام: «وهذا هو الغرض الأول الذي أرمي إليه في قراءة التفسير»^(٢).

ويصرح الشيخ رشيد رضا في مقدمة التفسير بأن حاجة الناس صارت شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن... كما يقول في موضع آخر: «إن قصدنا من التفسير بيان معاني القرآن وطرق الاهتداء به في هذا الزمان»^(٣).

ونكرر القول في هذه المسألة عن قصد، لشيوع وصف الاجتماعية لهذه التفاسير ووروده في ثلاثة أعمال مصرية^(٤) تالية لهذه الدراسة، بالرغم من

(١) يشهد المتصفح لتفسير المنار والمتتبع لعناوين صفحاته، والقارئ لتفسير الآيات السكونية والاجتماعية والتاريخية فيه، أو المراجع لقهارس أجزائه في مواد الأمم والأجزاء وسنة الله — أن القوانين الاجتماعية تحتل مكاناً ملحوظاً في هذا التفسير.

(٢) تفسير المنار ١٧/١، ٢٥.

(٣) السابق ١/١٠، ٤٢/٤.

(٤) هذه الأعمال: منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم ج. عبد الله شعاعته =

أن واقع التفاسير المصرية التي تبعت مدرسة المنار وسلكت اتجاهها^(١) ، لا يبرز فيها هذا الوصف إلا باعتباره جانباً من العلاقات التي يحرص القرآن على هداية الإنسان فيها ، مثل الجوانب الأخرى ، ولو كان هذا الوصف هو المعبر حقيقة — دون غيره — عن طابع تفسير المنار واتجاهه ، ما تردد صاحبه نفسه في خلعه عليه ، ولا اكتفى به دون بقية الأوصاف السبعة التي أوردتها عنواناً لتفسيره .

إن هذا التصرف في حد ذاته لا يبرره — في تصورنا — سوى اعتقاد المؤلف بموسوعية هذا التفسير الذي لا يغنى وصفه بأحد هذه الأوصاف عن وصفه بقيتها ، ولم يبق حينئذ إلا أن يلحق بتفسير المنار الوصف الذي يضم هذه الأوصاف كلها وينبئ حقيقة عن اتجاه المنار والتفاسير الدائرة في فلكه ، وهو وصف الهداية العامة كما سنسير عليه في دراستنا هذه .

هـ — ومن الملاحظ أن الشيخ يتعاطف كثيراً مع هذا الاتجاه السابق الذي يقدمه للناس على أنه العمل الجديد الوحيد الذي طرأ على التفسير في عصرنا الحديث ، وأنه الابتكار الذي يرجع فضله إلى مفسري هذا العصر^(٢) ، ومع أن هذا التقرير حقيقى إلى حد كبير ، فلا نحب أن يكون التنويه به على حساب الاتجاهات التفسيرية الأخرى والتي لها بذور جيدة في تفاسير الاتجاه الهدائي باعتباره أسبق اتجاهات التفسير الحديثة ظهوراً ، وعلى سبيل المثال

== سنة ١٩٦٣ ، اتجاه التفسير في العصر الحديث — مصطفى محمد الطير سنة ١٩٧٥ ، الفكر الدينى في مواجهة العصر — د. عفت محمد الشراوى سنة ١٩٧٦ .

(١) من مثل: النبا العظيم — عبد الله دراز ، دروس في التفسير — محمد مصطفى المراغى ، تفسير القرآن الحكيم — محمود شلتوت ، المجتمع الإسلامى كما تنظفه سورة النساء — محمد محمد المدنى ، تيسير التفسير — عبد الجليل عيسى ، في ظلال القرآن — سيد قطب .

(٢) التفسير والمفسرون ٢١٣/٣ — ٢١٤ .

إن الشيخ يعترف بأن لتيار التوفيق بين النظريات العلمية الصحيحة ، وبين آيات القرآن الكريم مكانه اللائق به في اتجاه التفسير الهدائي ، ويسوق نماذج لذلك^(١) من تفسيري الإمام والشيخ المراغي^(٢) ، ويعلق على تفسير الأول منهما انشقاق السماء باختلال نظام الشمس بأسره...^(٣) بقوله : هذا التفسير من الإمام عمل جليل يشكر عليه ، إذ غرضه من ذلك تقريب معاني القرآن الكريم وما ينجر به من عقول الناس بما هو معهم عندهم وهم سلم لديهم^(٤) .

وعلى الرغم مما سبق فإن الشيخ يتجه إلى الكلام عن اتجاه التفسير العلمي ، وقد تسليح مقدماً بمبدأ إنكاره والاعتراض عليه ، ولا ينسى أن يقدم بين يدي إنكاره المدعم بنواحي اللغة والبلاغة والاعتقاد - إنكار العلماء المعبرين في هذا الشأن قديماً وحديثاً^(٥) ، وبصوره كما لو كان مرضاً يخشى استشرائه واستفحاله ، أو عملة زائفة يزداد رواجها بين الناس ، فهو يقول : « إن هذا اللون من التفسير الذي يرمى إلى جعل القرآن مشتملاً على سائر العلوم قد استشرى أمره في هذا العصر الحديث ، وراج لدى بعض المثقفين الذين لهم عناية بالعلوم وعناية بالقرآن الكريم ... وكان أن أخرج لنا المشغوفون بتلك النزعة كثيراً من السكتب يحاولون فيها أن يحملوا القرآن الكريم كل علوم الأرض والسماء ، وأن يجعلوه دالاً عليها بطريق التصريح أو التلميح ، اعتقاداً منهم

(١) راجع : التفسير والمفسرون ٣/ ١٨٥ ، ٢٣٣ ، ٢٦٩ .

(٢) يمكن أن نضيف إلى ذلك نماذج كثيرة من تفاسير : المنار لرشيد رضا وشبوت وغيرهما بالرغم من معارضة هؤلاء جميعاً للتفسير العلمي . راجع : المنار ١١/ ٣٥٦ . وحسب القارئ أن يقف على هذه النماذج من مراجعة فهرس المنار وعناوين صفحاته .

(٣) راجع تفصيل هذا التفسير في ص ٣٩ من تفسير جزء عم ط الشعب بالقاهرة د.ت .

(٤) التفسير والمفسرون ٣ / ٢٣٤ .

(٥) التفسير والمفسرون ٣/ ١٥١ - ١٨٥ .

أن هذا بيان لناحية من أهم نواحي صدقه وإعجازه وصلاحيته للبقاء»^(١) ، كما يقول : « ليعلم أصحاب هذه الفكرة أن القرآن الكريم غنى عن أن يعتر بمثل هذا التكلف الذي يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنساني الاجتماعي في إصلاح الحياة ورياضة النفس ، والرجوع بها إلى الله تعالى »^(٢) .

وقد نقلنا هذين النصين لنعرف مدى تزايد ومغالطة أحد طرفي الدعوى على الطرف الآخر ، فليس الأمر هكذا تماماً كما يقرر أصحاب التفسير العلمي .

ويبدو أن أصحاب التفسير العلمي ومعارضيه لا يتكلمون لغة واحدة ، وأن مدلول المصطلحات والمفاهيم بينهم ليس متحداً ، وعلى أية حال فإن لتحقيق الدعوى وتحريرها المكان المناسب لها في هذه الدراسة ، حسبنا هنا أن نشير إلى أن تنوع موقف الشيخ بقبول ظاهرة التفسير العلمي في الاتجاه الهدائي ، والاعتراض عليها في اتجاه آخر أمر يحتاج إلى تفسير .

ويلفت النظر في موقف الشيخ من تفسير طنطاوي جوهرى أنه لم يترك شيئاً يقلل من أهمية وشأن هذا التفسير إلا أتى به وأكد عليه ، حيث يقرر « أن المتصفح لتفسير الجواهر يلاقي الكثير من لوم العلماء على مسلك صاحبه الذي سلكه في تفسيره مما يدل على أن هذه النزعة التفسيرية لم تلق قبولا لدى كثير من المثقفين »^(٣) .

والواقع الحق أن الاتجاه نحو التفسير العلمي يتزايد مع الزمن ، ويلقى رواجاً مشهوراً بين القراء ، ويتدرج إلى مزاحة الاتجاهات الأخرى من

(٢،١) التفسير والمنشرون ٣ / ١٦٠ ، ١٦٣ .

(٣) التفسير والمنشرون ٣ / ١٧٤ .

التفسير حتى ليكاد يخلو له الميدان سواء رضى من ينكرون التفسير العلمى أم لم يرضوا عن ذلك ، والشيخ أول من يعلم هذا وقد قرره فعلاً^(١) ، وإذا كانت المملكة السعودية قد أوصدت أبوابها في وجه هذا التفسير وصادرتة ، فلقد عوض عن ذلك بانتشاره في بلاد إسلامية كثيرة غير عربية ، مما لم يتح لغيره من التفاسير الشهيرة .

وأخيراً يقع الشيخ في مفارقة عجيبة بين تفسير المنار الهدائي الاتجاه وتفسير الجواهر العلمى الاتجاه ، إذ يعيب على الأخير دخول صاحبه « في أبحاث علمية مستفيضة يسميها لطائف أو جواهر ، وقد أتى بها المؤلف ليبين للمسلمين ولغيرهم أن القرآن الكريم قد سبق إلى هذه الأبحاث ونبه على تلك العلوم قبل أن يصل إليها العلماء بقرون متطاولة . . . » ولا يرى الشيخ في هذا المسلك « إلا ضرباً من التكلف إن لم يذهب بفرض القرآن فلا أقل من أن يذهب بجلاله وجماله »^(٢) ، وهذه الأبحاث تأتي عند المؤلف — كما قال الشيخ — « بعد أن يفسر الآيات القرآنية تفسيراً لفظياً مختصراً ، لا يكاد يخرج عما في كتب التفسير المألوفة لنا ، والمتداولة بين أيدينا »^(٣) .

وبتضح مغزى الفصل بين التفسير اللفظى عند جوهرى وبين أبحاثه العلمية المستفيضة ، كما تتضح المفارقة أيضاً — حين ننتقل إلى الوجه الآخر من القضية لقد عاب صاحب المنار على غيره من المفسرين مثل هذه الأبحاث العلمية المستفيضة ، كما عاب على الفخر الرازى من قبل بحوثه الطويلة المتنوعة عن السماء والأرض ، والملك والمهيئة ، باعتبار أن هذه كلها تصد قارئها عما

(١) التفسير والمفسرون ٣ / ١٦٣ .

(٢، ٣) التفسير والمفسرون ٣ / ١٧٤ - ١٧٥ .

أنزل الله القرآن لأجله^(١) ، ولكن تفسير المنار قد حشدت فيه بحوث استطرادية في شتى العلوم الدينية والدنيوية القديمة والحديثة .

ودارت هذه البحوث حول مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها بما يشتملهم بهداية دينهم في هذا العصر ، أو يقوى حججهم على خصومه من الكفار والمبتدعة ، أو يحل بعض المشكلات التي أعيا حلها بما يطمئن به القلب وتسكن إليه النفس^(٢) ، وكانت هذه الأبحاث تصل إلى (٥٠) خمسين صحيفة ، و (٧٥) خمسة وسبعين صحيفة ، بل لقد وصل بعضها إلى ما يقرب من (١٥٠) خمسين ومائة صحيفة^(٣) ومع هذا فهي متلبسة بتفسير الآيات غير منفصلة عنها ، الأمر الذي جعل صاحب المنار — وهو يعلى إطالة هذه البحوث والاستطرادات — « ينصح قارئ التفسير أن يقرأ الفصول الاستطرادية وحدها في غير الوقت الذي يقرأ فيه التفسير لتدبر القرآن والاهتداء به في نفسه »^(٤) .

وعلى الرغم من كل ما سبق فلا نجد عند الشيخ اعتراضاً أو نقداً لمسلك المنار سوى تعليقه بقوله : إنه لم يدفعه إلى هذا التوسع إلا كونه رجلاً (صحفياً) انصل عن طريق مجلته بالناس على اختلاف منازلهم ومشاربهم ،

(١) لعل من هؤلاء الذين طابهم صاحب المنار طنطاوى جوهرى ؛ إذ يقول عنه فى النص السابق : « وتلد — أى الفخر الرازى — بعض المعاصرين بإيراد مثل هذا من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة ، فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآيات فصولا طويلة — بمناسبة كلمة مفردة كالسما والأرض — من علوم الفلك والنبات والحيوان . راجع تفسير المنار ٧/١ .

(٢) تفسير المنار ١٦/١ .

(٣) راجع تفسير المنار ١١/١٤٦ — ٢٩٤ حيث يقف طويلا بين الآيتين الثانية والثالثة من سورة يونس .

(٤) تفسير المنار ١٦/١ .

وفيهما المتدين والملاحد والكافر ، فأراد أن يتمشى بكتابيه مع الجميع
فيثبت المتدين على دينه ، ويرد الملاحد عن إلحاده ، ويكشف عن محاسن
الإسلام^(١) .

٦ - وقبل أن ننهي مناقشتنا للشيخ في تعرضه للتفسير الحديث نشير إلى
إغفاله لقضية المناهج الفنية في التفسير والأنماط والأشكال الحديثة التي عبرت
حقيقة عن اتجاهات التفسير الحديثة ، وبعد هذا الإغفال السبب الأول وراء
اعتقاد الشيخ بأنه لا جديد في التفسير الحديث إلا ما جاء ملوناً بالأدوية
الاجتماعية ويرجع الفضل فيه إلى مدرسة المنار .

ولقد ظل الشيخ أسير النظر إلى الخطة المألوفة في التفسير المسلسل ومن
المؤسف أن غالب المحاولات الحديثة التي سارت على هذه الخطة لا تكاد تقدم
جديداً ، بصفة عامة ؛ إذ تقوم على تلخيص المحاولات القديمة في التفسير
أو اختيار بعضها ، وهي إن تخطت ذلك إلى مناقشة فكرة جديدة ،
أو تطبيق منهج مستحدث أحياناً ، فإنما تعمل ذلك من قبل الاستطراد الذي
يكاد يخرج بالقارئ عن موضوع النص ، وكأن الاستجابة للشكل القديم
المأثور في التفسير تحمل على ترديد المضمون القديم والوقوف عنده دون
إضافة جهد جديد^(٢) .

ونحن هنا لانقل من قيمة المنهج التحليلي القديم ، فلقد ظل محتفظاً
بمكانته لدى المفسر الحديث ، كما استطاعت بعض محاولاته - بفضل التزامها
الجانب التطبيقي وواقع المجتمع في تفسيرها للنص - أن تضمن على نفسها
صفات لم تكن من طبيعة هذا المنهج أو محاولاته قديماً .

(١) التفسير والمفسرون ٣ / ٢٤٦ .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٩٥ .

والكننا بصدد أن نقرر أن ظروف العصر وملابس الحياة الجديدة قد اقتضت استحداث أنماط جديدة من مناهج التفسير^(١) ، تمكن المفسر الحديث من أداء واجبه الاجتماعي الجديد وكشفه عن الهداية العامة للقرآن الكريم ، ولكن يبدو أن هذه الأنماط والأشكال الفنية الجديدة في التفسير الحديث لم تكن معتبرة ، أو معترفاً بها تماماً لدى الشيخ ، كما يبدو أن الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه الشيخ يتردد كثيراً في اعتبار شرح النصوص بإحدى هذه الطرق من قبيل التفسير .

وهنا لابد أن نقرر أن تعريفات العلماء لعلم التفسير من التهانوي^(٢) إلى أبي حيان الأندلسي^(٣) ، إلى الزركشي^(٤) - نلتقي جميعاً عند معنى الإبانة لكلام الله تعالى ، والعلم بأصول يعرف بها نزول الآيات ، وشؤونها وأقاصيصها ، والأسباب النازلة فيها ، دون أن تحدد نمطاً معيناً أو شكلاً محدداً يلتزمه المفسر ، وفي حدود الإطار العام لهذه التعريفات ، ومن واقع الأنشطة العلمية التي تتعرض للقرآن الكريم بالشرح والدرس يمكن أن نجد من التفسير كل نشاط ثقافي يعتمد في تأسيس موقفه الفكري على فهم معين للنص القرآني ، سواء في ذلك النمط المسلسل الذي ورثناه عن السلف في خطة التفسير أو غير ذلك من الأنماط التي تأخذ أسلوب المقال أو طريقة التفسير الموضوعي ، أو طريقة التفسير التحليلي الموضوعي .

(١) من هذه المناهج أو الأنماط التفسير بالمقال ، والتفسير الموضوعي للقرآن ، والتفسير التحليلي الموضوعي ، وسنعرض لها جميعاً باعتبارها أبرز أمور التجديد في التفسير المصري الحديث ، وذلك من خلال الاتجاهات التجديدية الثلاثة (الهدائي والأدبي والعلمي) ؛ نظراً لدخول هذه الأشكال الجديدة أو أكثرها في الاتجاهات الثلاثة السابقة .

(٢) كشف اصطلاحات الفنون — التهانوي ١ / ٢٤ ط المؤسسة المصرية .

(٣) أبو عبد الله محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي (ت ٧٥٤ هـ) .

(٤) البرهان في علوم القرآن - الزركشي ١ / ١٣ .

وهكذا تتسع دائرة التفسير أمامنا ، ويصبح أفق التفسير على هذا التعريف عريضاً شاملاً لكل ألوان الفكر المؤسس على فهم معين للنص القرآني ، مهما تكن الصورة الفنية لهذا التفسير^(١) ، وهذه آفاق يعد افتقادها في دراسة الشيخ - مرة ثانية - خسارة كبيرة وأمرأ مؤسفاً حقاً .

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٩٥ .

٢ — اتجاه التفسير في العصر الحديث — مصطفى محمد الطير^(١) :

وتأتى ثانية الدراسات المصرية للتفسير الحديث حاملة لهذا العنوان السابق الذى يشير من أول الأمر إلى اتخاذ التفسير الحديث اتجاهها واحداً ، كما يوصى إلى تناول الدراسة للتفسير الحديث في يثاته الإسلامية المتنوعة .

وإذا كان اعتقاد الدارس هنا اتخاذ التفسير الحديث اتجاهها واحداً — أمراً قابلاً للنقاش والاعتراض من جهة ، فمن المؤكد — من جهة أخرى — أنه في دراسته لم يتناول التفاسير في يثاتها الإسلامية المتعددة كما أوماً عنوان دراسته ، وإنما قصر دراسته على التفسير المصرى دون غيره ، وهذا أمر يدمغ عنوان هذه الدراسة بعدم الدقة والوضوح في الدلالة على موضوعها .

وقد تناول المؤلف — كما يقول — في دراسته هذه التفسير المصرى الحديث منذ عهد الإمام محمد عبده إلى مشروع التفسير الوسيط الذى يصدره مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف ، وقد أشار المؤلف في أكثر من موضع إلى السبب الأساسى فى نشأة النهضة العلمية الإصلاحية فى التفسير على يد هذا الإمام ، « إذ كان أغلب كتب التفسير المؤلفة قبل عهده محشوة بالكثير من الأسرائيليات والروايات الضعيفة فى القصص وأسباب النزول وغيرها من تلك الأمور التى ليس من مصلحة الدين الحق أن توجد فى تفاسير

(١) نشرت هذه الدراسة فى إبريل سنة ١٩٧٥ بمجلد ٨٠ من سلسلة البحوث الإسلامية التى يصدرها مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر .

دستوره العظيم»^(١) . حيث تقف برسالة هذا القرآن عن مواكبة الزمن والتقدم الذى أحرزته أنشطة الإنسان وتقصير بالمفسرين عن استلزام النص واستكناه حقيقته ، والوقوف على معطياته وما فيها من مثل عليا وحلول لمشكلات التقدم والحضارة .

ولقد ظلت هذه الشوائب والعلائق الدخيلة على الفكر الإسلامى متلبسة بالتفسير القديمة حتى جاءت النهضة الدينية الأدبية الاجتماعية ، التى حمل لواها الإمام محمد عبده الذى اعتقد أن أمضى سلاح للإسلام هو القرآن الكريم ، وأن غزو العقول به فى عصر العلم لا يكون إلا بإظهاره على حقيقته ، وتجلية أسرار الأديّة الخلابيّة ، والتحليل الفلسفى وتنقيته من الصدأ الذى غلّفته به التفسير القديمة من الإسرائيليات والخرافات ، كما رأى أن تحقيق هذا الأمل لا يتم إلا بتجريد التفسير من الاصطلاحات الفنية التى تعوق الكافة عن قراءته ، ولما لم يكن تطهير التفسير القديمة من كل ذلك أمراً ميسوراً لضخامة التراث التفسيري ، رأى أن يبدأ حملة على خرافاته بتأليفه لوناً توجيهياً رائعاً من التفسير النظيف ، ليكون نموذجاً لمعاصريه ومن بعدهم إذا هم ألقوا ، وليحذروا به ما يجدونه فى التفسيرات القديمة من تلك الشوائب ، ولا يغفروا بها ، وإن كانت لأكابر العلماء^(٢) .

ويبدو مما نقلناه عن المؤلف فى الفقرة السابقة تأكيداً شديداً على الجانب السلبي فى اتجاه التفسير عند الإمام^(٣) ، وهو جانب التنقية والتجريد والتطهير ،

(١) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ١٦ - ١٧ . طبع بجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٥ .

(٢) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ٢١ - ٢٢ .

(٣) يلاحظ القارىء خلال هذه الفقرة وما يليها من فقرات التشابه الفكرى بين هذا الدارس والشيخ الذهبى من قبل حول مفاهيم الاتجاه والمنهج والتجديد وغيرها .

كما يبدو واضحاً وصفه لتفسير الإمام الذي شرع في إنشائه بأنه ذو صبغة توجيهية ، وأنه نموذج للقدوة والاحتذاء به في شتى ميادين الفكر سياسية واجتماعية ودينية^(١) .

على أن المؤلف لا يغفل في موضع آخر الإشارة إلى الجانب الإيجابي في اتجاه التفسير عند الإمام ، إذ يذكر أن هذه النهضة التفسيرية « قد امتازت بأسلوب أدبي سائغ هنيء يستدعى متابعة القراءة ، وينحى عن القاريء الملل ويعنى بالتوجيه إلى المثل العليا في العقائد والأخلاق والعبادات والنواحي الاجتماعية »^(٢) .

وتفرض علينا العبارة الأخيرة التوقف — قليلاً — للتعرف على مفهوم التجديد في التفسير عند هذا الدارس ، وذلك قبل التعرض لمناقشته حول التفسير المصري عامة ، وهنا يدهشنا ذلك التقارب — أو بالأحرى التطابق — الفكرى الشديد بينه وبين الدارس السابق ، إذ يعتقد هذا الدارس أن القرآن الكريم على الرغم من أنه جديد في كل آن ، وصالح لكل زمان ومكان ... فلا يعدو تفسيره أن يكون ذكراً لمعناه خاضعاً للفظه ، « وقد أفرغ في ذلك الأولون جهدهم ، ولم يبق للآخرين على ما ذكره مزيد ، سوى تغيير أسلوب العرض »^(٣) ، ولا يزيد جهد هؤلاء على اختيار أقرب ماقاله الأولون من المعاني إلى عباراته ونصوصه ، وأبعده عن الدخيل في معانيه مع حسن العرض وجمال الأسلوب ، فترك الأولون للآخرين غير هذا^(٤) .

(١) اتجاه التفسير في العصر الحديث ص ٤٩ .

(٢) السابق ص ٢٨ .

(٣) راجع ص ١٠٣ من هذه الدراسة .

(٤) اتجاه التفسير في العصر الحديث ص ٢١٤ - ٢١٥ .

وعلى الرغم من هذا القدر الضئيل من التجديد الذى لا يتعدى قوالب التعبير وأسلوب العرض ، فالمؤلف يعتبر ذلك نهضة تفسيرية حمل لواءها الإمام محمد عبده ، ومسلكا جديداً على التفسير فى مجلته اتجه به وجهة التربية والتوجيه ، وهو بهذا الاتجاه يعتبر صاحب المدرسة المصرية فى التفسير ومؤسسها الأول ، والمؤلف إذ يورد نصوصاً متنوعة من تفسير الإمام للدلالة على اتجاهه التوجيهى يعقب عليها بما يبرز ذلك الجانب الضئيل من التجديد فيقول : « فهل ترى أحداً يتعذر عليه فهم شئ من تلك العبارات السهلة الواضحة مهما كانت ثقافته ، وهل ترى شيئاً من الخرافات والإسرائيليات حشر حشراً فى هذا التفسير كالذى يوجد فى التفسيرات القديمة ؟ » (١) .

ومن المفسرين المصريين — فى رأى المؤلف — من حافظ على نهج واتجاه (٢) مدرسة الإمام التوجيهى ، ومنهم من انحرف عنه ، وجاءت تفسيرات المحافظين على هذا الاتجاه على صورتين ، إحداهما مبسطة واسعة ، وهى تلك التى ألقها « عباقرة هذا الجيل ، ممن كان لهم فضل توجيه المسلمين إلى دستور الحياة الظاهرة ، ورائدها إلى الخير فى الدنيا والآخرة » (٣) . ويعد المؤلف منهم على التوالى الإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا ، وطنطاوى جوهرى ، ومحمد مصطفى المراغى ، كما يورد نماذج من تفاسيرهم توضح محافظتهم على ذلك الاتجاه التوجيهى ، معقبا عليها ، أو على بعضها بما يفيد إقرارها أو نقدها .

(١) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ٣٣ .

(٢) يخلط المؤلف هنا بين المنهج والاتجاه وكلاهما على ما يبدو من دراسته يعبر عن الاتجاه التوجيهى الذى سنته مدرسة الإمام . راجع : اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٩٣ .

(٣) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ١٠٣ - ١٠٤ .

وجاءت تفاسير الصورة الثانية قاصدة أو مختصرة ليتيسر للفكر فيها جمع المعنى المراد مترابطاً في أسر زمان ، حتى تتجلى مقاصد القرآن في ترسل ووضوح ، وتنفعل بها نفس القارئ دون صارف ما من مصطلح قبيح أو حشواً لزوم له^(١) ، وبعد المؤلف من هذه التفاسير القاصدة — التي يسميها هي وسابقتها بالتفاسير الرشيدة — طائفة من كتب علماء الأزهر وغيرهم من أصحاب الثقافة الدينية المستقيمة ، مثل تفسير محمد فريد وجدي (المصحف المفسر) ، وتفسير جزء تبارك لعبد القادر المغربي ، وتفسير التفسير للشيخ عبد الجليل عيسى ، وتفسير المراغي لصاحبه الأستاذ أحمد المراغي^(٢) .

وفي مقابل هذه التفاسير الرشيدة (مبسوطها وقاصدها) يتعرض المؤلف إلى ما يسميه التفاسير المريضة التي أساء بها أصحابها إلى كتاب الله ، ودفعهم إلى تلك الإساءة رغبتهم في الشهرة العلمية ، أو التجديد عن غير طريقهما المستقيم ، وقد تناول كثيراً من أفكار هذه التفاسير بالنقض والإبطال وكشف عن عوراتها ومساوئها ويدخل في هذه التفاسير : رسالة الفتح ، والموسوعة القرآنية ، والتفسير الاجتماعي التاريخي العصري المقترح ، وكتاب أمرار وعجب ، والقرآن محاولة لفهم عصري .

والمؤلف مضطر أن يضع هذا الكتاب الأخير بين التفاسير المريضة ، لما في بعضه من خطورة تباین النصوص ، وتفتح الطريق أمام الهدامين الذين يصرفون القرآن عن ظاهره لهوى في النفس ومرض في القلب فيحدثون

(١) اتجاه التفسير في العصر الحديث ص ١١١ .

(٢) السابق ص ١١٧ — ١١٨ .

بذلك ثغرات عميقة في الدين^(١) ، وهو مضطر إلى ذلك — على رغم منه — لأنه — كما يقول — على يقين من أن المخالفات التي جاءت في كتاب هذا المفسر المجتهد ، والعالم الأديب ذي الأسلوب العصري الجذاب — كانت ناشئة عن أن ما طالع لم يكن واضح الصورة لديه ، وأنه لم يكن عن سواه قصد^(٢) .

ولهذا فإن المؤلف لا يفوته أن ينوه بمحاسن هذا الكتاب ، مثل مقال : (المعمار القرآني) ومقالات (أسماء الله الحسنى) ، (رب واحد ودين واحد) ، (الغيب) وغيرها مما لم يخالف فيه نصاً من القرآن أو السنة .

ويدعو المؤلف صاحب هذا الكتاب أن يجرده من المآخذ السابقة ، وأن يعيد بناءه على القاعدة التي اعترف بوجود التزام المفسر بها وهي الحفاظ على النص في كتاب الله وسنة رسوله^(٣) . ويهيب به التمسك بمنهجه العلمي الذي لا شك موصله إلى الحق واليقين ، فهو الذي يقول : « وإذا استعبدتك فكرة مجردة أو نظرية أفسدت عليك مسالك تفكيرك ، فأصبحت ترفض مناقشة أي فكرة أخرى ، فأنت راكم أمام صنم ، وإن كان صنما مجرداً منحوتاً من الفلسفة لا من المادة^(٤) .

وأخيراً يتعرض المؤلف في فصل أخير من دراسته إلى التفسير العلمي مبتدئاً بتاريخ هذا التفسير ، ونقاش العلماء القدامى حوله حتى يصل إلى

(١) اتجاه التفسير في العصر الحديث ص ١٧٠ .

(٢) السابق ص ١٧٢ .

(٣) القرآن محاولة لفهم عصري — مصطفى محمود ص ١٥٩ ط دار الشروق بيروت .

د . ت .

(٤) القرآن محاولة لفهم عصري ص ١٧٧ .

التفسير العلمى العصرى ، وآراء المعاصرين حوله ، ثم يتناول ثلاث مجموعات من المقالات التفسيرية العلمية^(١) ، ليختار من بينها نماذج للمناقشة والتحليل ، يقبل منها ما يتفق وحقائق العلم ، ويرفض منها ما يعتسف التأويل ليساير نظريات العلم غير الثابتة .

وفي هذا العرض السريع لدراسة اتجاه التفسير فى العصر الحديث نقاط كثيرة جديرة بالتوقف والمناقشة ، نعرض لبعض منها مما لم يسبق التعرض له فى موردنا السابق :

١ — فلم يوضح لنا المؤلف — مثلاً — فى أى الاتجاهات يسلك الاهتمامات العلمية فى التفسير ، التى تعرض لها فى الفصل الأخير من دراسته ، وإن كان قد سلك المحاولة الوحيدة الكاملة منها التى اتبعت المنهج التقليدى ضمن الاتجاه التوجيهى ، كما لاحظناه عند تعرضه لتفسير الجواهر ، إذ وجد المؤلف فى صاحب هذا التفسير رغبة قوية فى توجيه المسلمين إلى الإيمان الراسخ بالله تعالى ، بالنظر فى ملكوته وآثار نعمته ورحمته ، وعجائب خلقه فى الحيوان والنبات ، والأرض والسماء وإرشادهم إلى ما يحتاجونه من الأحكام والأخلاق^(٢) .

٢ — يكاد يكون اهتمام المؤلف منصباً على تفاسير — ما أسمىه — الاتجاه التوجيهى (مبسوطها وقاصدها) ، وهو ذلك الاتجاه الذى ضم عنده غالب التفسيرات الهدائية ، ولم يبين لنا ما إذا كانت هناك اهتمامات واتجاهات تفسيرية أخرى أم لا ؟ .

(١) هذه المجموعات هى على التوالى : إعجاز القرآن فى علم طبقات الأرض للاستاذ محمد محمود إبراهيم . من الآيات البكونية للدكتور محمد جمال الدين النندى . من الآيات العلمية للدكتور عبد الرزاق نوفل .

(٢) اتجاه التفسير فى العصر الحديث ص ٥٥ — ٥٦ .

ومن الطبيعي أن يصل المؤلف إلى هذه النتيجة ، طالما أعرضت دراسته عن تفاسير أخرى لها أهميتها البالغة ، والتي كان من المؤكد اكتشافه لاتجاهات أخرى إذا ما تعرض لها .

٣ — لم يقننه الدارس إلى قضية المنهج أو الشكل الفني الذي يحتوي التفسير وما إذا كانت هناك مناهج متنوعة ، أم أن التفاسير على جميع اتجاهاتها قد ألزمت منهجاً واحداً هو المنهج التقليدي التحليلي القديم ؛ ولا ينهض تعرضه لمجموعة المقالات العلمية في التفسير دليلاً على تنبيهه إلى تلك القضية وعلى كل حال فيبدو واضحاً من دراسته الخلط بين المنهج والاتجاه ودلالاتهما عنده على مدلول واحد .

٤ — ويبدى الدارس اهتماماً ملحوظاً بتلك الأنشطة المنحرفة في فهم القرآن الكريم والنظريات الزائفة في كتاب الله ، وهي التي سماها بالتفاسير المريضة ، التي يشتط أصحابها في التأويل ، فيدخلون إلى القرآن بأفهام فاسدة وآراء مبتذلة ، ويدخلون فيه ما تنبذه أصول الدين ، ويرأ من الحق واليقين^(١) ، ومثل هؤلاء المخربين وعملاء الغزو الفكري ، لا يمكن بحال — في ظننا — عدم من المفسرين ، ولا يمكن أن تكون أعمالهم وأنشطتهم من قبيل تفسير القرآن الكريم ، مهما وصفت بعد ذلك بما يشجبها ، أو يحذر منها ، كما أن الاهتمام بها والتعرض لها في مثل هذه الدراسة بهذا القدر الكبير يعد في الحقيقة ترويحاً لها واعترافاً بها قبل أن يكون نقضا لها وتحذيراً منها^(٢) .

(١) استغرق نقاش المؤلف لهذه الأنشطة خمساً وثلاثين ومائة صحيفة من كتابه الذي نيف على ثلاثمائة صحيفة .

(٢) ومن إيماننا بهذه الفكرة أننا لم نعرض من قبل لذكر أصحاب هذه الأعمال والأنشطة أو التعريف بهم .

٣ — الفكر الدينى فى مواجهة العصر — غفت الشرقاوى :

أما الدراسة الهامة التى اقترنت من دراستنا إلى حد كبير ، وتركت بصماتها على كثير من جوانب دراستنا — فهى الدراسة التى ظهرت باسم « الفكر الدينى فى مواجهة العصر — دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير فى العصر الحديث »^(١) .

ويدل عنوان هذه الدراسة على تجاوزها ميدان التفسير إلى أفق أوسع وأرحب هو أفق الفكر الدينى عامة المؤسس على التفسير الحديث — منذ بداية النهضة الحديثة سواء أكان هذا التفسير مصرى أو غير مصرى .

وعلى الرغم من رحابة الأفق الفكرى لهذه الدراسة وانتحاء صاحبها بها من كونها بحثاً فى منهج التفسير إلى كونها قضية مواجهة بين الفكر الإسلامى والثقافة الوافدة ، أو كما يقول هو فى تصدير الدراسة : « إن اتجاهات التفسير إنما تدرس هنا بوصفها جهداً ثقافياً مشرقاً من جهد الفكر العربى المسلم فى مواجهة العصر لا بوصفها مناهج للتفسير فحسب^(٢) » نقول بالرغم من ذلك — فما زالت هذه الدراسة قريبة من دراستنا ، لأنها تعد الدراسة الوحيدة التى نجحت فى اكتشاف الأشكال الفنية التى ظهرت فى مناهج التفسير المصرى ونهبت إليها فضلاً عن رصد الجوانب الفكر الإسلامى الذى سلكته فى ثلاثة

(١) صاحب هذه الدراسة الدكتور غفت محمد الشرقاوى ، وقد نال عنها درجة الماجستير سنة ١٩٦٢ من كلية الآداب بجامعة عين شمس تحت عنوان « اتجاهات التفسير فى العصر الحديث » .

(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٥ .

اتجاهات رئيسية ركزت الدراسة عليها بحيث طغى الاهتمام بها على الاهتمام بالأشكال والطرق الفنية في التفسير التي ظهرت هذه الاتجاهات الثلاثة من خلالها .

وطى حين يأتي كلامه عن الاتجاهات عامة من حيث شكلت قضايا الفكر عنده سدى البحث ولحمته - يكتفى بالتنبيه والإشارة لحسب إلى الجانب الشكوى والمهم في التفسير وهو الطرق النمطية والمناهج الفنية في التفسير ، وهذه ملاحظة أولى عن هذه الدراسة تقودنا إلى سرد باقي الملاحظات عنها ويأتي في مقدمتها : -

٢ - اعتقاد الدارس - في تحديده لاتجاهات التفسير الحديث في مصر - أن المفسر المحدث إما أنه ظل على الاتجاه المحافظ والنمط القديم وإما أنه رأى التجديد التفسيري في الانحراف ، وإما أنه - وهذا هو محل دراسته - نظر إلى النص في ضوء معطيات المدنية والعصر الحديث ، وهذه النظرة الثالثة هي ما سماها الدارس بالتفسير التطبيقي المستفيد من المستجدات المدنية مع الاحتفاظ بالأصول القديمة ، وجاءت قضايا هذا التفسير التطبيقي ضمن ثلاثة اتجاهات رئيسية يحتوي بعضها تيارات متنوعة داخل الاتجاه الواحد .

وقد تناول الدارس هذه الاتجاهات حسب تاريخ ظهورها مبتدئاً بأسبقها وهو ما سماه بالاتجاه الاجتماعي ، ثم أعقبه بالاتجاه الأدبي ذي التيارات المتنوعة ليختم دراسته بالاتجاه العلمي في التفسير .

٣ - ومن الملاحظ - مع تحفظنا وخلافنا للدارس حول هذه النظرات الثلاث للمفسر التي قدمها - أن الدارس يمنح الاتجاه الاجتماعي تركيزاً خاصاً في إظهار فكرة التفسير التطبيقي من خلاله حتى يبدو التفسير وكأنه صدى ورجع لما يفرضه العصر من مشكلات وقضايا اجتماعية وغيرها ، ويتضح هذا

جيداً في مناقشة الدارس لقضية التمدن الإسلامى في اتجاه التفسير الاجتماعى^(١).

٤ - ويتضح من كم الموضوعات التى طالها الدارس تحت الاتجاه الاجتماعى والتى تبعد قليلا أو كثيراً عن الاجتماع وتميل إلى السياسة والاقتصاد وغيرها من شئون الحياة - ضرورة إطلاق وصف آخر على هذا الاتجاه هو ما عنيناه نحن في دراستنا بالهدائية هداية الإنسان في شتى شؤنه.

٥ - والدارس - هنا - مصر على عداد تفسير الجواهر لطنطاوى جوهرى ضمن تفاسير الاتجاه الاجتماعى حيث ينقل منه دائماً - مثل تفسير المنار - قضايا الاجتماعى التى منها في نظره التقدم العلمى والدعوة إلى التبحر في العلوم العصرية التى ينهض بعبئها طنطاوى جوهرى .

ويدلنا هذا التصرف على عدم نضوج فكرة تحديد الاتجاه أو الصبغة العامة لكل تفسير ، أو على الأقل عدم اهتمام الدارس بهذا التحديد ؛ إذ يبدو أن جل اهتمامه كان منصباً على قضايا الفكر العصرية ، ورصد مناقشة المفسرين لها ، ومعنى هذا أن كل تفسير في نظره يمكن أن يعد ضمن اتجاهات متنوعة ، ويشبه ثقله لقضايا اجتماعية ومناقشتها في الاتجاه الاجتماعى من تفسير الجواهر وهو تفسير علمى - نقله أيضاً لقضايا اجتماعية تتعلق بالحربة الإنسانية وغيرها ومناقشتها في داخل الاتجاه الاجتماعى من تفسير يوصف بالأدبية أو البيانية ، كالتفسير البياني لبنت الشاطىء أو من هدى القرآن الكريم لأمين الخولى وغيرها .

ولا نستكثر - في هذا المجال الضيق - من الملاحظات على هذا العمل

(١) راجع الفصل الخاص بالتفسير ومبدأ الحركة في بناء المجتمع الإسلامى ص ١١١ .

المهم حسبنا أن نقرر مع صاحبة أن الجهود الجديدة في التفسير كشفت عن آفاق واسعة يمكن أن يمتد إليها تفسير النص القرآني في شتى المجالات وكلما تقدمت مباحث الاجتماع والآداب والعلوم كشفت هي الأخرى عن جوانب جديدة للنص لا تنتهي عند حد، مما يؤكد أن النص القرآني نص خصيب خالد، ثرى ومتجدد، هذا من جهة...

ومن جهة أخرى فلقد كشفت هذه الجهود فعلا عن المكانة العميقة التي يحتلها القرآن الكريم في توجيه حياتنا الروحية والفكرية والاجتماعية، من خلال ربطها لحاضر الإسلام والمسلمين بماضيهم، وإذكائها لروح العودة بالبحث العلمي إلى عصور ازدهاره السابقة، وهو دور جليل وخطير يرجع إليه فضل حماية واقعنا وحضارتنا شر الانهيار أمام غزو الحضارة الغربية، وضبط عملية الاستمداد منها، فضلا عن محاولة الرقي بمباحث الإعجاز العلمي والأدبي عن النظرة الجزئية إلى تأمل كلى عام، وهو اتجاه هام في رسالة عامة أُرسلت إلى الناس كافة^(١).

ولقد تبدو الفكرة الأخيرة أملا بعيد المنال لم تتوافر وسائله بعد، لكن ما تحقّق لدينا من جهود المفسرين المحدثين واستشرافهم إلى الكشف عن آفاق النص القرآني يعد إرهاباً جديداً باتجاه جديد نحو آفاق في التفسير ينتقل فيها المفسر إلى النظرة الجامعة للظاهرة القرآنية عامة حيث تنتقل مباحث التفسير إلى المستوى الإنساني الخالد.

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٤٥٦ .

٤ — بعض الأعمال الجزئية المتنوعة :

ونختم هذا الفصل بتناول بعض الأعمال التي تعرضت للتفسير الحديث فالتقت مع دراستنا في بعض جزئياتها حيث نسجل ما توصلت إليه من نتائج لنضعها في مكاتها الصحيحة من درس التفسير القرآني .

(أ) وأولى هذه الأعمال دراسة مصرية تحت عنوان « منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم »^(١) . وقد قامت الدراسة على ثلاثة أبواب اختص الأول منها بترجمة الإمام ، وحفل الثاني برصد الظواهر والاعتبارات التفسيرية التي شاعت ووضحت في تفسير الإمام ، وقد ألفت الباحثة بين المقارب من هذه الاعتبارات والظواهر ليطلق على مجموعها أسس منهج الإمام^(٢) وهي اعتبارات وظواهر لا تفقد كثيراً منها في غير تفسير الإمام

(١) نالت هذه الدراسة لصاحبها الدكتور عبد الله شحاتة درجة الماجستير سنة ١٩٦٠ من جامعة القاهرة .

(٢) عد الباحث من هذه الأسس :

أ - اعتبار السورة وحدة متناسقة .

ب - عموم القرآن وشموله .

ج - القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع .

د - عارضة التقايد .

هـ - إعمال النظر والفكر واستخدام المنهج العلمي في البحث والاستنباط .

و - تحكيم العقل والاعتماد عليه في فهم آيات القرآن الكريم (لا تعارض بين الوحي والعقل) .

ز - ترك الإلحاط عما ورد في القرآن بصورة مبهمه .

ح — التحفظ في الأخذ بما سمي بالتفسير المأثور والتحذير من الإسرائيليات .

ط — اهتمامه بتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس من هدى القرآن الكريم ، راجع

فهرس هذه الدراسة ص ٢٦١ ط المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة سنة ١٩٦٣ .

من ناحية ، كما تعد - في نظرنا - محاور فكرية يتشكل من مجموعها اتجاه الإمام في تفسيره من ناحية أخرى .

ولقد كان خليقاً بالباحث هنا أن يعطينا مفهوماً محدداً لفكرة المنهج التفسيري عند الإمام أو غيره حتى نتبين الحدود الواضحة بينها وبين غيرها من اتجاهات أو تيارات فكرية تحكم مناهج المفسرين وطرائقهم ، ولو توقف الباحث قليلاً أمام الأساس التاسع وهو اهتمام الإمام في تفسيره بتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس من هدى القرآن الكريم ، وأنعم النظر في هذا الأساس - لانتهى إلى الصبغة العامة التي صبغت تفسير الإمام وطبعته بطابع الهداية ، وهي اتجاه في التفكير ، وموقف محدد من النص القرآني وظيفته وغاية ، وذلك شيء بعيد تماماً عن فكرة المنهج والطريقة التي تتنوع في تحقيق وظيفة النص القرآني والوصول إلى الغاية منه .

أما الباب الثالث فقد خصه الدارس بالكلام عن مدرسة الإمام في التفسير وتناول فيه منهج تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ما وافق فيه أسس منهج الإمام وما خالفه فيه ، وقد دار الحديث في هذا الباب حول خصائص خمسة^(١) رآها الدارس تطوراً طرأ على تفسير المنار بعد وفاة الإمام .

ولقد كان بوسع الدارس أن يمد آفاق بحثه بعيداً وراء هذه الخصائص الخمسة لاكتشاف مظاهر التطور الحقيقي في تفسير المنار خاصة أن صاحبه

(١) هذه الخصائص هي :

أ - التحقيق العلمي .

ب - تأثر صاحب المنار بآراء كبار .

ج - تأثر صاحب المنار بالقرآن .

د - التوسع والإطالة .

هـ - بيان السنن الاجتماعية وأسباب التطورات التاريخية ، واستنباط ذلك من آيات القرآن الكريم .

أهمهم - كما يقول الدارس - بمجهود وفير في نهضة المسلمين حديثاً ، وجعل هذه النهضة تسير على أساس من هدى الإسلام ولا تنحرف مع تيار الغرب - ولكن جاء هذا الباب في الدراسة مغلولاً بفكرة التأثير والتأثير ، وسيطرت هذه الفكرة على منهج الباحث فنجحت بكثير من جهوده إلى تسجيل مظاهر هذه الفكرة والاستشهاد لها دون النفاذ إلى استكناه أهداف الإمام ومدرسته ، واستكشاف منهجها الحقيقي .

وعلى الرغم من قصور هذه الدراسة في اكتشاف جوانب التجديد المنهجى في مدرسة المنار ، فقد استطاعت أن تلقى الضوء - عن غير قصد - على نقاط كثيرة من بذور التجديد^(١) ، التي نمت وترعرعت من بعد في شتى الاتجاهات التفسيرية ... هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فلقد كانت الدراسة على ضربة معول واحدة من تحديد المحور الفكرى والاتجاه الأساسى لمدرسة المنار والإمام محمد عبده ... ولا ندرى كيف فات الباحث تحديد هذا الاتجاه مع أنه شائع في تفسير هذه المدرسة ، وكيف لا يمثل عنده غير أساس واحد من أسس المنهج عند الإمام ، وخاصية واحدة من خصائص منهج تلميذه بعد أن قيد هذا الأساس وتلك الخاصية بصفة الاجتماعية ، بالرغم من عدم تقييد الهداية - في نصوص الإمام وتلميذه وأعمالهم الكثيرة - بشئون الإنسان الاجتماعية .

(ب) وتأتى ثانية هذه الأعمال على يد عالم تونسى جليل هو الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ضمن كتابه القيم « التفسير ورجاله »^(٢) الذى كشف فيه عن حلقات مفقودة في تاريخ التفسير ، وأضاء جوانب طال عليها الغموض

(١) كالمقال التفسيري في فصول المنار الاستطاردية ، والتفسير الموضوعى في جمع الآيات ... والتفسير التقليدى الموضوعى ... وأخيراً التفسير العلمى سواء عند الإمام أو تلميذه .
(٢) نشر هذا الكتاب بمجمع البحوث الإسلامية لأول مرة بالقاهرة في مايو سنة ١٩٧٠ .

في حقل الدراسات القرآنية فاحتل بذلك مكاناً عزيزاً ظل شاغراً في تاريخ هذه الدراسات مدة طويلة .

وقد ساق الشيخ كلامه عن التفسير الحديث ضمن حديثه العام عن نهضة المسلمين الحديثة والإصلاح الديني والفكري الذي نهض به قادة الإسلام المحدثون أمثال الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا الذين أفاقوا على تغير العالم ونهضته العلمية ، ووعوا ظروف العصر الحديث ، فحاولوا - وسعهم - أن ينفضوا عن الفكر الإسلامي غبار القرون المتتالية ، تشحذهم عزائمهم القوية ، وجهودهم الفكرية الواعية التي تنطلق من أصل الحياة وقوامها ، وهو التفكير الديني المؤسس على القرآن وتفسيره^(١) .

ويكشف لنا الشيخ في وعى وعمق اتجاه مدرسة المنار وأساسها النظرى الذى اعتنقته فيما بعد كل التفاسير التي درجت في رحاب هذه المدرسة ، وقد انبثق هذا الأساس في روحى الأستاذ وتلميذه الإمام من التنبيه القرآنى البليغ : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد ١١) ، فأقبلا على تغيير حال المسلمين من السوء إلى الحسن ، وعملا على إعادة الحكم الإسلامى والمهداية الدينية إلى ما كانا عليه في العصر الأول من الطهر والعدل والكمال ، واهتميا إلى أن عود الإسلام إلى حال عزه متوقف على تقويم انحرافات المسلمين الاعتقادية والخلقية والاجتماعية ، وقد تساءل الإمام في هذه النقطة قائلاً : إنه إذا كان بالمسلمين فساد في الوضع السياسى ، أفليس من هدى القرآن الكريم الذى هدى من كان قبلهم ممن هم أجبل منهم وأضل — ماهو كفيل بإصلاح ذلك الفساد ؟ فما بال الأولين اهتدوا بهدى الكتاب

(١) التفسير ورجاله ص ١٤٦ .

المبين فأصلحوا ما بهم من فاسد ، وقوموا ما بهم من منحرف ، وهؤلاء الآخرون عجزوا عن إصلاح فسادهم وعلاج دأهم مع أن الدواء الذي عالج أو ألهم بالأمس موجود بين يديهم اليوم فإين اليد التي تقرب من هذا المريض دواءه وتناول له إياه ، لاجرم أنها لن تكون إلا يد التعليم الصحيح للإسلام ، والتفسير الحكيم للقرآن الكريم .

ولكن بعد أن وضع لنا الأساس الفكري والنظري الذي دار في فلكه إصلاح الإمام عامة وتفسيره خاصة — ماهي الخطوة التي وضعها في التفسير ، أو المنهج الذي ارتآه موصلا إلى أهدافه وتحقيق أفكاره ؟ .

وهنا يوازن الشيخ بين منهج الإمام التفسيري الذي ارتبط عنده بالإصلاح العام للمسلمين وبين منهج قدامى المفسرين^(١) ، فيبرز في منهج الإمام جانب السلبية أو التنقية لتفسير القرآن بما علق به من غبار القرون ، ثم جانب الإيجابية والذاتية الذي يعكس وجه التجديد الحقيقي عند الإمام وما بذره من بذور في حقل التفسير القرآني .

ويعتبر الشيخ مسلك الإمام في التفسير والمنهج الذي رآه موصلا إلى

(١) إذا كان لنا من تعليق على هذه الموازنة التي عقدها الشيخ بين منهج الإمام ومنهج من سبقه من المفسرين كما يقول — فهو أن هذه الموازنة تعتبر في الحقيقة بين طريقتين في التأليم والتربية لا بين منهجين في التفسير ، وتبين لنا هذه الملاحظة كيف أن الشيخ — مثل غيره — كان يسير في فكره على اعتبار أن اختلاف الأفكار والاتجاهات والآراء هو اختلاف في المنهج ، على حين أن هذه الاتجاهات الفكرية على تنوعها شيء آخر غير المنهج تماما الذي يمد في جوهره القالب أو الشكل والنواة الذي صبت فيه هذه الأفكار والاتجاهات ، كأن يلتزم المفسر ترتيب القرآن التوقيفي ، أو يعتمد على الموضوع القرآني مهما تفرقت آياته ، أو يزاوج بين هاتين الطريقتين وهنا لا نجد خلافا بين الإمام ومن سبقه من المفسرين في اتباع ترتيب القرآن التوقيفي .

تحقيق سعادة المسلمين — من خلال دروس الإمام التفسيرية في مساجد بيروت والقاهرة ، « وهو منهج تقرير العقيدة الدينية وتفسير القرآن تقريراً وتفسيراً بتجردان عما ربط بكل منهما من الطوائف الملزمة والأنظار غير المسلمة ، فلم يعتمد الإمام في التفسير على كتاب يقرر كلامه ويدور البحث حول مسائله وعباراته ، ولكنه كان يقرأ الآية من القرآن ، ويفيض في شرح معانيها واستخراج أسرار حكمتها على طريقة لم يسبق إليها ، وبلتفت على نور تلك الحكمة القرآنية إلى أحوال المسلمين وأوضاعهم مبيناً فسادها بالمقارنة ، ومستمدداً من الهدى القرآني ما يوضح ضررها ويشير إلى ما يدفع خطرهما ...

كما كان درس التفسير سائراً على منهج الاعتناء بحاجة العصر وعدم التقيد بما هو موجود في كتب التفسير ، وتدارك ما خلت منه من مرامي الحكمة الإسلامية الجديرة بالإبراز والتقرير ... وبذلك أبرز للعيان صورة من العلم الديني اختلفت عن الصور المألوفة التي عكف الناس عليها منذ قرون « (١) .

على أن تلك النظرة إلى حقائق الدين الإسلامي لدى الإمام على نحو يختلف عما كان ينظر به إليها أكثر معاصري الإمام من علماء المسلمين — كانت أصولها قائمة في نفس الإمام ولكنها غير بارزة المعالم للناس ... ولم تتج لها أن تبرز معالمها ، وتوضح أصولها إلا بالدور العظيم الذي قامت به مجلة المنار (٢) ، ففيها برزت آراء الإمام وأفكاره الإصلاحية ، وانتشرت مقالاته ومواقفه الدفاعية عن الإسلام ، كما نشر بها تفسيره لأول مرة .

(١) التفسير ورجاله ص ١٦٥ ، ١٧٣ .

(٢) أنشأ هذه المجلة تلميذ الإمام السيد محمد رشيد رضا سنة ١٨٩٨ .

ويبدو بوضوح إصرار الشيخ على اعتبار صبغة التفسير والروح المسيطر عليه عامة هو المنهج المتبع في التفسير ، ففي معرض الموازنة بين صبغة التفسير النظرية واتجاهه العقلي عند الإمام ، وصبغته الأثرية والنقلية عند رشيد رضا يقرر الشيخ أن تفسير المنار — برغم ما تقدم — يعتبر ذا منهج مطرد وأفكار متناسقة وغاية متحدة ، وهذه كلها قد يقع الاتجاه إليها من مسالك البحوث النظرية الأصلية أحياناً كما عند الإمام ، وقد يقع الاتجاه إليها من مسالك النقول الأثرية كما عند السيد رشيد^(١) .

وعلى أية حال فإن الشيخ يهزنا في نهاية بحثه بتقرير ما ندين به من أن تفسير المنار يعد في حقيقته مداد روح النهضة الإسلامية الحديثة ، وقوام التفكير المحدد حتى الآن^(٢) .

(ج) أما ثالث هذه الأعمال فهي دراسة مشرقية أردنية ، جاءت تحت هذا العنوان « اتجاهات التفسير في العصر الحديث »^(٣) . وليس بوسعنا الآن أن نقول عن هذه الدراسة الكلمة العلمية الأمانة ، وما يمكن أن يضمه عنوانها الواسع من مضامين ؛ إذ لم تكتمل هذه الدراسة بعد ، وما صدر منها في الجزء الأول لم يتضمن غير بعض الاتجاهات التفسيرية التي تنتظر بقيتها همة ونشاط الدارس وقد جاء هذا الجزء متضمناً تمهيداً عن أحوال المسلمين العامة في القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين ، وثلاثة فصول عن ثلاثة اتجاهات عامة في التفسير هي : الاتجاه الأثرى ، والاتجاه العقلي ، والاتجاه العلمي ، وتكاد تشكل التفسيرات المضرة وحدها سدى هذه الاتجاهات ولحمتها

(١) التفسير ورجاله ص ١٧٦ .

(٢) السابق ص ١٧٦ .

(٣) هذه الدراسة اصحابها الدكتور عبد المجيد المحتسب صدر الجزء الأول منها عن دار

الفكر بيروت ١٩٧٣ .

باستثناء تفسيري القاسمي الدمشقي ودروزة الفلسطيني اللذين أدرجهما ضمن
الاتجاه الأثرى .

وعلى الرغم من « عنوانة » المؤلف لكتابه باتجاهات التفسير — فلم
يناقش أبداً مفهوم الاتجاه ماهو ؟ ويبدو أنه ينطلق من مفهومات قديمة
غامضة إن صح أن يكون لها حدود واضحة وقسمات بارزة في التفسير
القديمة ، فلم تعد حدودها وقيماتها تتضح في التفسير الحديثة والمعاصرة ،
ولهذا لاستغرب كيف خلع الدارس على تفسير مصري يسمى « التفسير
القرآني للقرآن » صفة الأثرية انخداعاً بعنوان التفسير الذي يتطابق مع أولى
مقررات التفسير الأثرى النظرية التي تعتمد في فهم النص القرآني أولاً على
ما ورد من نصوص قرآنية أخرى في موضوع النص المراد فهمه وتفسيره ،
على حين أنه ينقل من مقدمة هذا التفسير عن صاحبه^(١) ما يوقف القارئ
المتبصر — قبل الدارس الفاحص — على المكان الصحيح لهذا التفسير
الذي ينأى به بعيداً عن الاتجاه الأثرى ، ويدخله ضمن الاتجاه المقابل
تماماً لمفهوم الأثرية^(٢) .

كما لا نستغرب كيف أدى عدم الفحص الجيد والدرس العميق في هذه
الدراسة إلى وضع هذا التفسير بجانب تفسيري القاسمي ودروزة ضمن اتجاه

(١) من مثل قول المفسر : « إتنا في صحبتنا لكتاب الله لا نظريه إلى غيره . . .
تدبر آياته بعيداً عن طنين المقولات الكثيرة التي جاءت إلى القرآن من كل صوب . . .
ولا نخط على الصفحات غير ما يسمح لنا به النظر في كائنه . . . نرتها آية آية ، ثم نمسك
على الورق بعض ما دفع في مشاعرنا من صور العجب والدهشة والروعة » ، وهذه تقول
تقف بهذا التفسير — في نظرنا — ضمن التفسير الأدبية ذات النزعة الانطباعية الذاتية
ك تفسير الظلال تماماً .

(٢) هذا إذا سائرنا المؤلف على تصنيفه للتفسير الحديثة على ضوء مفاهيم الاتجاهات
القديمة كالتفسير بالمأثور والتفسير بالرأى .

أثرى مرة ، ثم إدراجة إليه مرة أخرى ضمن التفسير الضعيفة الانهزامية —
في نظوره — والمتأثرة بمسيرة روح العصر واتجاه التوفيق بينها وبين
الإسلام ذلك الاتجاه الذي أقام بناءه الإمام محمد عبده .

وأكثر اضطراباً مما سبق مفاجأة الدارس لنا — عند تعدادنا لمظاهر تفسير
الخطيب — بتقرير الحقيقة التي تفرض نفسها أولاً : من انبثاق منحى الخطيب
في التفسير أساساً من فكرة محمد عبده التي يعتمد فيها على عقله الحر ، ولا ياتزم
بكتاب في التفسير ، وإنما يقرأ في المصحف ويلقي ما يفيض الله به على قلبه ،
ولهذا جاء تفسير الخطيب مشوباً بلون أدبي نفسي ، وثانياً : من التأثير بآراء
محمد عبده ونزعاته العلمية والفلسفية والاجتماعية والعصرية في فهم القرآن
الكريم^(١) .

وعلى الرغم من تقرير المؤلف قبل درسه لاتجاه التفسير عند محمد عبده أن
هذا الاتجاه ظهر بين نزعتين فكريتين متقابلتين عرضتاه لسخط ممثلي هاتين
النزعتين القرية والإسلامية معاً بحيث يحتاج الأمر إلى مزيد من الوثائق
لتوضيح ما يحيط بموقف الإمام الفكري من غموض — فإن المؤلف ينطوى
من البداية على إدانة صريحة للإمام المنهزم روحياً وفكرياً ، ويعدد دعماً لهذه
الإدانة ستة مواقف يراها مربية في القسم الأول من حياة الإمام الذي اتصل
فيه بالأفغانى ، وقبل أن يعمل في الإصلاح مستقلاً عنه^(٢) .

ويؤكد الدارس هذه الطوية حين يقرر زعمه أن إصلاح محمد عبده الذي
اتخذ تفسير القرآن الكريم أساساً له كان له دور خطير في إخضاع المسلمين

(١) راجع : اتجاهات التفسير في العصر الحديث ص ٧٤ — ٧٥ .

(٢) السابق ص ١١١ ، ٢٠٨ .

نهائياً للغرب وأفكاره وأنظمته ، ولم تنحصر مصيبة المسلمين في انحرافات
 عهد عبده بل اتسعت دائرتها لتشمل تلاميذه الذين صاروا على طريقته
 ومنهجه ، سواء منهم من حقق أهداف الإمام وأفكاره من خلال تفسير القرآن
 الكريم كعبد العزيز جاويز ورشيد رضا وغيرهما ، أو من خارج دائرة
 التفسير كطه حسين وقاسم أمين ولطفى السيد وعلى عبد الرازق وغيرهم .

ولا يقف حد الإدانة عند فكر الإمام وتفسيره ، فالدارس يدهمغ التفسير
 المصرى على اختلاف اتجاهاته بالانحراف والانهازمية ؛ لأن التفسير المصرى
 الحديث إما أنه دائر في فلك الاتجاه المبتدع الذى أظهره عهد عبده وأسماء
 الدارس « الاتجاه العقلى التوفيقى » (١) . وإما في فلك الاتجاه العلمى الذى
 برز بوضوح في العصر الحديث ، وحرص الدارس على شجبه وسرد تاريخه
 ومواقف العلماء قديماً وحديثاً منه . . . ولم يسلم من هذه الإدانة التفسير
 المصرى الوحيد الذى أدرجه الدارس ضمن الاتجاه الأثرى ، وهو « التفسير
 القرآنى للقرآن » كما سبق أن عرفنا .

فإذا ما انتقلنا إلى فكرة المنهج التفسيري وجدنا خلطاً واضعاً بين
 مفهومها ومفهوم الاتجاه عند هذا الدارس ؛ إذ يقرر أن الإمام عهد عبده اتخذ
 لنفسه منهجاً خالف به جماعة المفسرين من السلف الصالح ، وهو فهم كتاب
 الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم
 الآخرة . . . وذلك لأنه (الإمام) يرى أن هذا هو المقصد الأعلى للقرآن
 الكريم ، وما وراءه من مباحث تابع له أو وسيلة لتحقيقه . . . أما القدامى
 فقد فسروا القرآن عندما كان دستورهم ونظامهم الذى يرجعون إليه في كل
 أمورهم .

(١) أى الذى يوفق بين الاسلام وحضارة الغرب .

ودون نقاش الدارس فيما بين هذين المذهبين من خلاف أو وفاق . . .
يبدو واضحاً أن هذه وتلك أفكار تحدد اتجاه المفسر ولا تنبئ عن منهج
أو طريقة في التفسير .

ويستطرد الدارس في توضيح منهج الإمام في التفسير فلا يطلعنا على شيء
أكثر من تعداد بعض المظاهر والخصائص الشائعة في تفسيره من كون
القرآن لا يتبع العقيدة وإنما تؤخذ العقيدة منه ، وأن القرآن ليس فيه كلمة
زائدة ، وعدم خوض الإمام في مبهات القرآن الكريم ، ثم نزعتة العلمية
في بيان إعجاز القرآن الكريم . . . والعقلى في تأويل آية . . . وغيرها . . .
وغیرها . . . تماماً كما وجدناه في توضيح منهج الخطيب في التفسير ، لا يعدو
الوصف التقريري لسلوك المفسر من بداية التفسير ، كأن يبدأ بكذا ويدخل
في كذا ويخرج منه إلى كذا . . . حتى ينتهي من استقصاء مظاهر اهتمام
المفسر^(١) .

أما فكرة التجديد في التفاسير الحديثة فلم تدر بخلد الباحث الذي صنف
التفاسير إلى اتجاه سلفي في التفسير وصفه بأنه اتجاه أصيل يمتد منذ عهد السلف
الصالح ومثل له بتفاسير القاسمي ودروزة ، والخطيب ، واتجاهات أخرى
سار فيها المسلمون بسبب العصر الهابط الذي يعيشونه ، وليس هذا غريباً
كما يقول الدارس — لأن الثقافة والمفاهيم الغريبة عن الحياة وذهول المسلمين
من التقدم العلمي في الغرب كان له الأثر في تشعب اتجاهات المفسرين وطرائقهم
في التفسير^(٢) ، ومن بينها الاتجاه العقلي التوفيقى الذى وصفه بأنه انهزامى
وأدى دوراً خطيراً في إخضاع المسلمين نهائياً للغرب وأفكره وأقام جسراً

(١) اتجاهات التفسير في العصر الحديث ص ٧٢ .

(٢) اتجاهات التفسير في العصر الحديث ص ٣٨ .

من فوق الهوة السحيقة بين الإسلام وثقافة الغرب ، وكرس للروح العلمانية
وعدم الولاء للإسلام^(١) ... والاتجاه العلمى الذى وصفه بأنه « فضيحة »
فى تاريخ التفسير ، ودمغ أصحابه بالهوس والتخريف ، والجهل والمكابرة^(٢) .
وسوف يتاح لدراستنا - فى موضع لاحق - الكشف عما فى هذه
الأحكام وتلك من سطحية وتعسف أو ادعاء وإغراض .

(١) اتجاهات التفسير فى العصر الحديث ص ١٣٩ ، ١٦٠ ، ١٨٨ ، ٢٠٨ .

(٢) السابق ص ٣٢٢ .

الباب الثاني

التجديد التفسيري

وبذوره في مدرسة المنار

في فصلين

الفصل الأول : التجديد التفسيري .

الفصل الثاني : بذور التجديد التفسيري في مدرسة المنار .

الفصل الأول

التجديد التفسيري

في ثلاثة مباحث

المبحث الأول : مفهوم التجديد الديني .

المبحث الثاني : مفهوم التجديد التفسيري : حقيقته وجوانبه .

المبحث الثالث : مشروعية التجديد التفسيري : أسسه ومسوغاته .

المبحث الأول

التجديد الديني وما يلابسه من مفاهيم

من الضروري هنا أن نقرر — لكي نفهم مضمون التجديد المراد فهمه — أننا نهبط كثيراً عن مستوى التجريد العام لمفهوم التجديد ، ونزل به إلى المستوى الخاص بدائرة الفكر الإسلامي ، الذي يعد تفسير القرآن الكريم واحداً من ميادينه ، ولعل البحث يهdy إلى أن الكلام عن فكرة التجديد في حد ذاتها قد كان مبكراً جداً ، وقد جرى ذكرها على الألسنة والأقلام وعرفت معرفة تدفع الحرج — أي حرج — عن كل متكلم فيها اليوم ؛ إذ تهيأ للإسلام بذلك الفرصة الكافية لمسيرة الحياة والاستجابة لجديدها بما يحقق للإسلام ما أريد له من عالمية تشمل الدنيا جميعاً ، وخلود يمتد على كل زمان ، وإذا كان كثير من الناس يفهم مدلول التجديد إجمالاً من إحياء معالم الدين بعد طموسها وتجديد حباله بعد انتقاضها ، فقليل منهم من ينتقل بفكره إلى مفهومه التفصيلي أو يدري ما هي حقيقة التجديد ؟ .

لحقيقة التجديد تعني تغيير الصورة التي ألحقها المسلمون وغيرهم عن دينهم ، وتطهيره من أدناس وقيم أنظمة أخرى علقت به وتحكمت في المسلمين طويلاً ، والعود بهم سريها إلى خط الإسلام الواضح ونظامه المقرر في نظرته إلى الحياة الإنسانية ، وتصوره المعين للإنسان والكون الذي يعيش فيه^(١) ،

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه — أبو الأعلى المودودي ص ١٦ — ١٧

ط ٣ دار الفكر ببيروت سنة ١٩٦٨ .

إن وثبة حقيقية تتطلع إليها الأمة أو ينهض بها المجتمع إلى الأمام لا تتم إلا بإعانت روحى عميق ، يرجع معه الناس إلى حقائق الدين الخالصة يستلهمونها ، ويزيحون عنها كدر الانحلال وزيف الانحطاط الذى ران عليها ، وبغير هذا الأساس الروحى العميق لا تستطيع أية فلسفة نظرية — فضلاً عن تجديد دينى — أن تصنع نهضة مهما يكن لها من القوة والنفوذ ، لأن هذا الأساس الروحى ينبوع فى النفس البشرية لا يفيض وهو المعبر عن حاجات هذه النفس فى مختلف ملكاتها ومظاهرها^(١) .

ونقتبس هنا من مهمم بفكرة التجديد الدينى ودارس لها^(٢) عن حقيقة هذا التجديد — ذلك المثال الذى يتكرر ذكره فى ميدان التجديد أو الإصلاح الدينى وهو قولهم : إن هذه القوى الحيوية (للإسلام) تشبه نبعاً صافياً عذباً ثم مضى يجرى فى وادى الحياة ، فعلق به فى مجراه ما يعلق عادة من أعشاب وطحالب ومواد ذائبة من أرض المجرى ، بل قد يتكدس من هذه الأشياء جملة ما يضيق به المجرى ويغطى به سير التيار الحيوى فتتوقف مياهه حتى تترك وتأسن فى وقت ما وعند مكان ما : فيحسب من رأى هذا الماء فى زمانه ومكانه المتغيرين أنه كذلك كانت طبيعته دائماً ، مع أنه هو الذى كان فى الواقع نميراً سائغاً ، حينما فاض من عينه الأولى ، فإذا ما تابع الناظر هذا المجرى الذى فيه الماء الآسن أخيراً ، وتتبع مجراه حتى وصل إلى منبعه الأول فسيكتشف له ما فى هذا الماء من عذوبة وحلاوة ، وصلاحية لإنبات الزرع وإحياء الأحياء ... فالتجديد أو الإصلاح عندم شبيه بهذا العمل فى الرجوع إلى المعين الأول للاستقاء منه ورد الناس إليه ليعرفوا

(١) الدين — دراز ص ٩١ وانظر الفكر الدينى ص ١٠٢ .

(٢) المجددون فى الإسلام — أمين الخولى ١/٣٤ .

أن هذه الرواسب والعوائق ليست إلا طارئة عليه فإذا ما انحوا عنه عاد عذباً فراتا .

ونقول لأصحاب هذا المثال — مع موره — : إنه في جملة صالح لإيضاح المعنى الإصلاحي أو التجديدي ، لكن لا على أساس أن يرتحل الناس ليقيموا عند المنبع الأول موضع الانبثاق الذي يصيبون فيه الماء النقي ، ويكون كل عملهم هو هذا الرجوع إلى المنبع وترك طريق الفيض لهذا الماء على حاله ، وبما فيه من رواسب وشوائب ، بل إنما العمل هو أن ينحوا هذه العوائق كلها بجد ، ويظهروا المجرى في كل موضع منه ، ويصلحوا من تقوية الجسور وصيانة المجرى تقوية وإصلاحا يقي من تكرار هذه الحالة المعوقة مرة أخرى ، بل يزيدون من مجال الانتفاع بهذا الماء العذب بزيادة وسائل حفظه ورفعته وتمكين الناس من الانتفاع به على نحو يسائر طبيعة حياتهم السائرة قدما بما جد من وسائل وطاقت وغيرها مما لا تحده ولا تعدده وإنما نعمله بأن إصلاح المجرى وصيانة عذوبة الماء وفائدته لا تقف أبدا عند الرجوع إلى مصدره للاستقاء منه ، بل يعد الرجوع إلى المصدر نفسه عاملا من عوامل إكثار الماء وحمايته وصونه وزيادة الانتفاع به .

فالتجديد بهذا الاعتبار ليس إعادة قديم كان ، وإنما هو اعتناء إلى جديد كان بعد أن لم يكن ، سواء أكان الاعتناء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجودا أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن^(١) .

وتجدر الإشارة — هنا — إلى تسمية بعضهم لهذا التجديد الديني

(١) المجددون في الإسلام — أمين الخولي ١ / ٣١ .

أو الإصلاح باسم التطور في الدين الذي يدخل عقائد الإسلام كما يدخل شرائعه وأحكامه من عبادات ومعاملات ، حيث يساير الدين بتطوره هذا تطور الحياة وتغيرها الدائم ، وهي تسمية تعوزها الدقة وتحتاج إلى كثير من التحرير بقدر ما تفرض مناقشة صاحبها ، لأن التجديد بما هو تغير وتطور في مفاهيم المبادئ الإسلامية ليس فيه خطر على عقيدة ، أو أصل من أصول الدين ، بل هو عنصر حياة الدين وجرومة استمراره على حين أن التطور - كما يتبادر إلى الذهن - بما هو تغير في عناصر الحياة وأحوالها ماديها ومعنويها لا يتصور دخوله مبدأ من مبادئ الدين أو أصوله من أصوله إلا بهدم هذا المبدأ أو افتقاد هذا الأصل لقيمته الدينية مما يعد مستهدفاً وغرضاً لدوائر فكرية زبياً بصاحب^(١) هذه التسمية من الانتساب إليها أو السعى لتحقيق هدفها .

ونحن هنا لا ننتصر لحسن نية المؤلف فيما زعمه من تطور في عقائد الدين فضلاً عن عباداته ومعاملاته ، فالواقع أن كل الأمثلة التي استدلت بها على دعواه العريضة لا تصلح أمثلة لتطور في صميم عقائد الدين ، وعباداته ، أو أصول أحكامه وقواعد معاملاته ، بل إنها أمثلة لتطور مفاهيم المسلمين واختلافها حول هذه المجالات الدينية ، والتي منها - بالضرورة - أفهام خاطئة يحرص المؤلف على إيراد نماذج منها توجب الضرورة تغييرها وتطويرها ، « فلا يرى من اليسير اليوم والصور تتحرك وتنطق وتوضح وتعلم ... أن نقول إن التصوير حرام وإن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون حين نحتاج من الاستفادة به وبمجالاته الفنية في الإيضاح الديني اعتقادياً وعملياً^(٢) .

(١) المجددون في الإسلام - أمين الخولي ١ / ٣٠ وما بعده .

(٢) السابق ١ / ٥٢ .

وواضح من هذه الواقعة الوحيدة التي أوردتها المؤلف مثالا على تطور العقيدة الإسلامية حول التصوير ، وضرورة أن يتغير الاعتقاد بحرمته إلى جوازه — أن حرمة التصوير ليست معتقداً ، بل حكماً وفهماً مستنبطاً^(١) من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي قاله والمسلمون حديثو عهد بالوثنية ، ومعنى عبادة وتعظيم التمثال أو الصورة مائل بالأذهان ، وكل ذلك مما جاء الإسلام لمحوه وبغضه ، وإذا ما ذهبت تلك الدواعي وتحققت فائدة التصوير على الوجه الذي ذكر كان ذلك بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات ، وقد صنع ذلك في حواشي المصاحف وأوائل السور ، ولم يمنعه أحد من العلماء^(٢) .

وما بعده المؤلف من عقيدة الأشعرى التوسطية التي انتخب فيها من الأطراف المذهبية المتقابلة ما بني عليه عقيدته وأن ذلك ضرب من التطور الاعتقادي إن هو إلا اختلاف في فهم العقيدة لا في العقيدة نفسها ، وما هو إلا اعتراف بتبادل الحق ودولته بين العلماء ، أو بعبارة الأشعرى نفسه في منشوره الذي أعلن فيه مذهبه وتحوله عن الاعتزال بأن الأدلة تكافأت أمامه ولم يترجح عنده منها شيء ، على شيء ، وأن اختلاف العلماء في ذلك لا يكفرهم ، لأنه اختلاف عبارات كما قال لأحد حضوره عند دنو أجله : اشهد علي أني لا أكفر أحداً من أهل هذه القبلة ، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد ، وإنما هذا كله اختلاف لعبارات^(٣) ...

(١) يشبه الخولى هنا غيره من المستشرقين في منهجهم الفسكوى الذى يمدون فيه مناهيم المسلمين لبدائى دينهم وسلوكهم الصلى جزماً من حقيقة الدين توجب الضرورة تطوره وتغييره .

(٢) مجلة المنار — مقال للإمام محمد عبده تقلا عن التفكيك فريضة إسلامية — المقادس ٧٧ .

(٣) المجددون في الإسلام — أمين الخولى ١/ ١٢٩ .

ولو كان اختلافا في العقيدة نفسها ما شهد لهم بالإيمان ، ففكرة التجديد إذن بمجملها وعامة معناها لا تلزم العقيدة الإسلامية بشيء خاص ، ولا تكلفها قليلا أو كثيراً من شطط ؛ إذ لا تمس فيها كليات ولا جزئيات تزيد عليها أو تنقص منها إنما هي أساس مسلم به في تخليص الحياة الدينية من أوهام فكرية أو عوائق عملية في عصر اشتدت فيه الحاجة إلى الاطمئنان الديني وكثرت فيه صور المشادة والمعارضة التي يتأزم بها التدين ويتلبد جوه .

صعوبة التجديد بعامة :

والتجديد بهذا المعنى السابق يعنى أول ما يعنى أن واقع المسلمين الذى يعيشونه — تأخرا وجودا وخمولا — ليس فى أكثره من نظام الإسلام فى شيء ، ولا هو من طبيعة الإسلام التى تسمو عن أن تنسب إليها هذه الأمراض الخبيثة ، ولكن هذه الأشياء كلها عوارض لاحقة بالمسلمين أحدثها فيهم « إما عدو طالب لخفض شأنهم أو استعبادهم واستغلال أيديهم لخاصة نفسه ، وإما محب جاهل يظن خيراً ويعمل شراً ، وهذا الثانى كان أشد نكايه على المسلمين وأخطر عوناً على الفوابة بهم^(١) » ، بحيث أضحي تحقيق التجديد أمراً بعيد النال مع هذا الجهل من المسلمين بالكثير من حقائق دينهم وأسرار قوته ، وعجز الكثير من علمائهم عن تجلية هذه الحقائق وإظهار أسرار القوة فى الإسلام .

ويعصور أحد المجددين تلك الصعوبة بقوله : « إن آفة الآفات أن النظم غير الإسلامية لم تمثل بين يدي القوم فى حقيقتها العارية المكشوفة ، بل واجهت الناس لابساً قناع الإسلام ، ولو كان إزاء الإسلام قيم من الإلحاد والكفر الصراح لكان الخطب وسهل الكفاح ، ولكنه إزاء قيم لأقوام علانيتهم الإقرار بالتوحيد والإيمان بالرسالة ، والمحافظة على الفرائض ، والاستشهاد بكتاب الله وسنة رسوله وفى باطن أمرهم تعمل قيم غير الإسلام عملها من وراء حجاب ، وإذا اجتمعت هذه وقيم الإسلام فى كائن واحد حدث

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده — تحقيق محمد عمارة ٣ / ٣٣٠ طبع مؤسسة

الدراسات والنشر — بيروت سنة ١٩٧٢ .

المشكلات التي معالجتها أشق ألف مرة من مقاومة النظم غير الإسلامية ، فإنك إن قمت تحارب هذه الأخيرة — منفردة — التف من حولك مئات الألوف من المجاهدين ينصرونك عليها ... ولكنك إن خرجت تحارب هذا النوع الممزوج منهما لم يستعد لناهضتك المنافقون وحدهم ، بل وجدت المسلمين الخالص يولمونك ويتهمونك ... » (١) .

وتلك — في الحقيقة — صعوبة خاصة بالتجديد الإسلامى فوق الصعوبة العامة التي يلاقها أى تجديد في مجالات الأديان والفلسفات والعلوم ، من حيث أن هذه تميل — عادة — بعد تأسيسها إلى الثبات والاستقرار بين الشعوب ، وإن كان من الحق أن نعترف في هذه المسألة أن تاريخ الإسلام ونبيه ، وكتابه الغض الذي كأنه ولد بالأمس يعد استثناء من قاعدة الأديان ، وهو ما يعترف به علماء أوروبا ويعلمونه في إنصاف وصرامة (٢) .

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه — المودودي ص ٤٠ بتعديل في بعض الألفاظ .

(٢) الدين — دراز ص ٦٠ .

خاصية الإسلام في التجديد :

والسؤال الوارد هنا : ما سر ذلك الاستثناء فيما يتعلق بالإسلام خاصة ؟ وهل الإسلام من المرونة والقابلية للتحقق في شتى مظاهر الرقي ما يسمح بذلك التجديد ؟ وما هي خاصية الإسلام في هذا الموضوع التي يتميز بها على غيره من الديانات والفلسفات ؟ .

ونبادر بالإجابة على هذا السؤال الذي يكشف لنا عن أساس ذلك التجديد ومشروعيته ، قبل الخوض في الحديث عن ضرورة التجديد بالمفهوم السابق وما يتلبس بهذا المفهوم للتجديد من مفاهيم أخرى تقترب أو تبتعد بنا كثيراً عما عرفناه من مفهوم حقيقى .

ولعل أقوى ما يبرز خاصية الإسلام هنا هو عرض فكرة الأديان عن التطور عامة وموقفها من الفسك والبعث العلمى خاصة ، ولناخذ المسيحية مثالا لذلك لماذا نجد ؟ نجد أن الجمود وعدم البحث أصل من أصول عقائد المسيحية وما هو « تيرتوليان »^(١) — الذى وصف الاعتقاد المسيحى فى نهاية القرن الثالث قبل أن تعرض عليه البدع الكثيرة — يقول : « إن أساس كل علم هو الكتاب المقدس وتقاليده الكنيسة . . . والكتاب المقدس يحتوى على العرفان على المقدار الذى قدر للبشر أن ينالوه فجميع ما فى الكتب السماوية من وصف السماء والأرض وما فيها وتاريخ الأمم ، مما يجب التسليم به

(١) أحد اللاهوتيين المفسرين للكتاب المقدس والواضعين لقانون الإيمان المسيحى راجع ص ٩٠ من هذه الدراسة .

مهما ضارب العقل وخالف مشاهد الحس ، فعلى الناس أن يؤمنوا به أولا
ثم يجتهدوا ثانياً في حمل أنفسهم على فهمه .

وهكذا أعرض المسيحيون الأولون عن شواغل الكون ، وصدوا عن
سبيل النظر فيه ، إظهاراً للغمى بالإيمان والعبادة عن كل شيء سواهما ، وحصرها
للعلم كل العلم — بين دفتي كتب العهد القديم^(١) ، بل أكثر من هذا احتكرت
المسيحية تفسير النص الديني وقصرته على رجال الكنيسة ، ولعنت من فسر -
أو جوز أن يفسر — شيئاً من الكتب المقدسة على خلاف ما تراه ، وهذا
كله وارد بوضوح في منشورات البابوية في القرن التاسع عشر^(٢) ، وبى
المنشورات التي توجت ما نعرض عن الخوض فيه من صراعات مريرة ودامية
بين سلطة الكنيسة وتعاليمها وتطور البشرية الفكرى والعلمى ، ذلك الصراع
الذى صبغ تاريخ أوروبا منذ شروق عصر النهضة بها ، بل منذ قطف مسيحيو
أوروبا من ثمار علوم المسلمين ، وتنسموا أريج الحرية الفكرية التي هبت عليهم عند
احتكاكهم بالمسلمين في حرب الصليب أو عبر الممرات الثقافية الأخرى في
صقلية والأندلس .

ومن جهة أخرى ماذا نجد في الإسلام عن التطور والفكر والبحث العلمى
وبخاصة أنه الدين الوحيد الذى زعم أنه دين الفطرة وخاتم الأديان ، وأن
نبيه خاتم المرسلين ؟ .

الواقع أن تلك الميزات التي أعلنها الإسلام وصدقه فيها التاريخ ، قد أكسبت
الإسلام وتعاليمه قدرة خاصة على التأليف والتركيب ، ميزته أولاً عن الأديان

(١) الأعمال الكاملة للإمام — ٢٦٣/٣ — ٢٦٤ .

(٢) منشورات الباب السنوات ١٨٦٤ ، ١٨٦٨ ، ١٨٧١ نقل عن المرجع السابق

٢٧٢/٣ — ٢٧٣ .

الأخرى بإعطائه شكلاً خاصاً به من الشعائر والفرائض ، وثانياً بإمكانية هائلة لأن يصبح ديناً عالمياً شاملاً^(١) .

وهذه القدرة الخاصة للإسلام في الدمج والاقتراب من الحضارات ، قد سارت وفق نظريته في صوغ عناصر الثقافات في وحدة تتألف مع فلسفته العلمية الشاملة ومبدأه العقدي في وحدة الألوهية ، مع الإبقاء على ملامح هذه الثقافات وميزاتها الخاصة ، فروح الإسلام — كما يقول « هورتن » — : « رغبة فسيحة بحيث لا تنكاد تعرف الحدود ، وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة — فيما عدا الأفكار الملحدة — ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص »^(٢) .

وفي ضوء مفهوم هذه الخاصية يعتبر الإسلام حكمة الأجيال المتراكمة ملكاً له ، تصبح باقتباسه لها ودمجها إياها جزءاً من نظريته العالمية ... ولا يعني هذا بشكل ما أن الإسلام لا يعرف الجدة أو الإبداع . أو ليست له الأصالة أو العبقرية الروحية التي نلمحها في كل جوانب الحضارة الإسلامية ! لا ، ولكن الجدة أو الأصالة في الإسلام تعني التعبير عن الحقائق الكونية الشاملة بصورة جديدة تحمل معها عبير الروحانية ، وبشكل يشير إلى أن هذا التعبير الجديد ليس مصدره الحدود الخارجية بل ينبع من مصدر الحق ذاته^(٣) .

(١) من المفيد هنا أن نشير — بحسب — إلى منزلة العلم السماوية التي تقررهما نصوص قرآنية أكثر من أن نحصى ، ويقف على رأسها أول لفظ قرآني تهبط به السماء على الرسول صلى الله عليه وسلم : « اقرأ باسم ربك الذي خلق » (١١ العلق) وقسمه سبحانه وتعالى بالقلم وما يكتسب : « ن والقلم وما يسطرون » (١ القلم) .

(٢) تجديد التفكير الديني — محمد إقبال ص ١٨٩ طبع القاهرة سنة ١٩٦٨ الثانية من ترجمة عباس محمود .

(٣) الإسلام — أهداه وحققه — د . سيد حسين نصر ص ٣٢ — ٣٤ طبع المتحدة للنشر ببيروت — الأولى سنة ١٩٧٤ .

ويمكن - هنا - أن نأخذ مثالا من أحد المجددين يوضح لنا تلك الحقيقة ،
ولعل « محمد إقبال » - الشاعر الفيلسوف والمجدد الباكستاني - بشرحه
الفلسفي أو العلمي لبعض آيات القرآن الكريم خير مثال يوضح لنا كيف
تظهر الحقائق الإسلامية القديمة في ضوء الأفكار الجديدة ، أو كما يعبر هو
عن ذلك بقوله : « القرآن المجيد ليس كتاب فلسفة ، أو إلهيات ، ولكن فيه
هدى إلى مقاصد الحياة ورفقها ، وفيه أصول فلسفة يقينية ، ولو أن مسلما
متفلسفاً بين المسائل القرآنية في ضوء الأفكار والتجارب الحديثة ما صح
اتهامه بأنه يقدم شراباً جديداً في زجاجات قديمة ، كما يقول «مسترد كسن» :
« فأنالاً أعرض أفكاراً جديدة في ثياب قديمة ، ولكن أبين حقائق قديمة
في ضوء الأفكار الحديثة »^(١) ، وبهذا يستطيع المسلم أن يسهم في الحياة
الواقعية ويبقى في دائرة إسلامية ، لا بتوجيه مدرسة فكرية غربية ، بل بتوجيه
الإسلام وحده^(٢) .

وثمة خاصية أخرى تتعلق بخاصية التأليف والتركيب ، وهي فكرة الإسلام
عن علاقة الإنسان بالكون المادي ، أو قل علاقة الدين ومايزكيه من روحانية
النفس الإنسانية بالحضارات المادية المتقلبة وما بينهما من صراع وتجاذب دائم
ومتبادل ، فليس من غاية الإسلام ولا من روحه ومبادئه أن يخرج للدنيا أمة
لا تنفك تناهض التطور والارتقاء وتعيش في سلفية شكلية متحجرة مغمضة
عيونها عن كل ما يحدث من تطور فيما هو خارج بيئتها . . . من العالم ، مضرية حول
تخلفها وحياتها ساجداً لا تدخل فيه حركة الزمان ولا تطورات العصر ،
فهذا كله فهم سقيم لحياة صحابة الرسول وأتباعهم . . . إنما يريد الإسلام
بخلاف هذا أن يخرج أمة تعمل على عدل التطور ، وتسير على الطريق

(١ ، ٢) الفكر الإسلامي الحديث وصلاته بالاستثمار - البهي ص ٤٧١ .

الصحيح ، مزوداً إياها بآروح والمبدأ الذى يتحقق فى أى شكل من أشكال الحياة وينصب فى كل ما يتجدد من قوالب تبعاً لتغير الزمان والمكان إلى يوم القيامة^(١) .

ومن الضرورى أن نعترف هنا بأن مفارقة الإسلام لغيره من الديانات والفلسفات ، وتميزه بهذه الميزة الهائلة لا بد أن يكونا مؤسسين على مسلمة وبديهية تقضى بمحتمية تغير الواقع واستمرارية قلبه وتجده ، والإسلام — وفى مقدمة أصوله القرآن الكريم — إذ يعتبر الكون متغيراً ، وقابلاً للزيادة والامتداد « يزيد فى الخلق ما يشاء » . (١ فاطر) — لا يمكن — بما له من هذه النظرة — أن يكون خصماً لفكرة التطور وما يستقر فى أعماق العالم من نهضات جديدة ، ولكنه بقدر إيمانه بهذا التغير والتبدل فى العالم يسعى إلى طريق للسيطرة على هذا التغير والتبدل بغية الوصول إلى كشف أساس لنظام واقعى للحياة^(٢) .

والأمر الجدير بالملاحظة هنا أن أصول الإسلام الأولى لم تتعرض فى مجال التشريع — وهو أبرز جوانب علاقة الإنسان بالكون والآخرين — بالأحكام القاطعة إلا فيما كان له صفة الدوام والثبوت وبشبه أن يكون مقررأً وواحداً فى النفوس البشرية فطرة وطبعاً ، كأحكام الإسلام فيما يتعلق بنظام الأسرة مثلاً ، أما فى غير ذلك فقد اكتفت أصول الإسلام بتقرير المبادئ العامة والقواعد الكلية التى تسمح باندراج أشكال متنوعة وجزئيات فرعية فى إطار هذه المبادئ وتحت تلك القواعد ، وكانت بذلك أبعد ما تكون عن سد الطريق على التفكير الإنسانى والنشاط التشريعى بل كانت تعمل فى

(١) نحن والحضارة الغربية — المودودى ص ٣٣٦ .

(٢) تجديد التفكير الدينى — إقبال ص ١٧ ، ١٩١ .

حقيقة أمرها كنبه للفكر الإنسانى وعليها كان جل اعتماد الرعيل الأول من فقهاء الإسلام فاستنبطوا عدداً من النظم التشريعية وصلت — منذ منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجرى — إلى ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة فقهية ، وهي حقيقة نكفى وحدها لبيان مقدار ما بذل هؤلاء الفقهاء من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية^(١) . . . كما نكفى للدلالة على رحابة ذلك الدين الذى وسعت أصوله كل هذه المدارس باختلاف اتجاهاتها ومناهجها فى غضون فترة زمنية قليلة .

وبهذه النظرة الجوهرية فى التعاليم الأساسية للقرآن الكريم ، ينبى للمذهب العقلى الحديث أن يتناول البحث فى نظمنا القائمة التى كشفت عن تغير الأحوال وتأثر العالم الإسلامى اليوم بما واجهه من قوى جديدة أطلقها تطور الفكر الإنسانى فى جميع مناحيه ، وبخاصة أن أحداً من أصحاب المذاهب الفقهية أو مؤسسى المدارس السابقة لم يدع أن تفسيره للأمر ، واستنباطه للأحكام هو آخر كلمة تقال فيها ، ولم يهجم بخاطر أحدهم إلزام أحد من المسلمين باتباع مذهبه دون غيره^(٢) .

وفى ضوء هذه الحرية الفكرية التى نعم بها المسلمون فى مجال ما يمتدون به من شريعتهم — فضلاً عن جوانب الحياة الأخرى — واتساع أصولها لجوانب هذه الحرية مع ما يحرصها من الروح الإسلامى الثابت والمبدأ القائم فى توحيدهم لله الذى زكى نفوسهم — استطاع المسلمون أن يحرروا العالم ويقودوا

(١) نشير هنا إلى أوائل القرن الرابع كهد تحول به النقاء المسلمون شيئاً فشيئاً عن طريقة الاستنباط فى تأويلاتهم من النصوص إلى طريقة الاستقراء ، وكان لابد لهم مع امتداد النتج الإسلامى من أن يصطنعوا رأياً فى الأمور أكثر رحابة وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والعادات للشعوب الجديدة التى دخلت الإسلام .

(٢) تجديد التفكير الدينى — إقبال ص ١٩٠ - ١٩٣ ،

الأُمم ، و يقيموا دعائم حضارة و يحياو علوماً و فنوناً ، و قد تم لهم من كل ذلك ما لم يقع هؤلاء ولا ما يقاربه لأمة من أُمم الأرض حتى قال « جوستاف لوبون » (١) في كتابه « تطور الأُمم » : « إن ملكة الفنون لا يتم تكوينها لأمة من الأُمم الناهضة إلا في ثلاثة أجيال ... ماعدا العرب و حدم فقد استحكمت لهم ملكة الفنون في الجيل الأول الذي بدأوا فيه بمزاوتها (٢) » .

و نقول مرة أخرى أن سبب ذلك هو تربية القرآن لهم على استقلال العقل و الفكر و احتقار التقليد الأصم ، و توطيئ أنفسهم على إمامة البشرية و قيادتها في أمور الدين و الدنيا ، و إدراكهم أن جرثومة التجديد المستمر الثابتة في نصوص القرآن هي سر حضارة المسلمين قديماً و مناطق تقدمهم حديثاً ، و تلك حقيقة ما أشد حاجة المسلمين اليوم إلى تجديد الإيمان بها ، و تجديد إيمانهم بالقرآن الكريم ، فلا يصدرون في أعمالهم و آدابهم و اجتماعياتهم إلا عن تعاليم الإسلام — كما ساقها القرآن الكريم ، و ليس للمسلمين مدخل غير هذا لكل إصلاح أو تجديد يريدونه ، و بصفة عامة فإن من ينظر في عمق و سعة أفق إلى الصورة العامة للإسلام بما هو دين و نظام اجتماعي عملي يتضح له ما يحمله الإسلام من أسس للتجديد تهيئه لذلك ، و تعدده لتحقيقه في سر و دون مصادمة لشيء من تطور الحياة و الدنيا من حوله نظرياً و عملياً ذلك التطور الذي يمضي متوثباً جريئاً ، لأنه الواقع الذي لا مفر منه ولا عيب عنه و نشير هنا نجسب إلى هذه الأسس العامة التي نحيل في التعرف عليها تفصيلاً إلى مظاهرها (٣) .

(١) مؤرخ اجتماعي فرنسي شهيد عاش في القرن التاسع عشر وله كتاب « حضارة العرب » الذي أنصف فيه العرب و اعترف بما لهم من فضل على أوروبا و تحديدهم لأهلها .

(٢) الوحي المحمدي — محمد رشيد رضا — ص ١٣٥ . طبع النار بالقاهرة — الثانية

سنة ١٣٥٢ هـ .

(٣) راجع : ما أسماه أمين الخولي بـ « أسس التطور في الإسلام » في كتابه المجددون

في الإسلام ٣٨/١ وما بعدها .

فمن امتداد دعوة الإسلام وحياته امتداداً أفقياً إلى كل الناس زمن الدعوة، وامتدادها رأسياً إليهم حتى آخر الزمان، إلى اقتصاد هذه الدعوة في الغيبات وإراحة العقل بترك التفصيل فيها ، واكتفائها في الإيمان بها بالإجمال العام ونهيبها عن التفكير في دقائقها^(١) ، ثم عدم تورط الدعوة في بيان شيء عن نشأة الحياة على الأرض وظهور الإنسان وما صر به من أدوار، وسكوت القرآن — وهو أصل أصول الإسلام — عن التفصيل في ذلك كله مما تورط فيه غيره، كما اقتضت دعوته في تنظيم الحياة العملية بالعبادات وغيرها — بعد تفسير الحياة الاعتقادية — على الأمور الكلية والأصول العامة الشاملة ، مع جعلها الاجتهاد أساساً للحياة الإسلامية انطلاقاً مع الحياة ووفاء بمجديدها حاجاتها .

(١) روى الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب عن ابن عمر مرفوعاً « تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله » ، وروى أبو الشيخ في العظمة عن ابن عباس تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله فإن بين السماء والسابعة إلى كرسى سبعة آلاف سنة نور وهو فوق ذلك ، ولأبي نعيم عنه مرفوعاً : تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فإنكم لن تقدروا تدركه — الحديث وقد صححه السيوطي في متنه الأخير ، راجع في ذلك : الجامع الصغير ١٣٢/١ ط القاهرة ١٩٥٤ .

ضرورة التجديد :

ويحذر بنا التوقف للإجابة على ما يتردد في نفس القارئ الآن عن مدى ضرورة ذلك التجديد الديني ، وتتبع بواعث هذه الضرورة ودواعيها من خلال تفكير المجددين المحدثين ، ويشير « إقبال » إلى بعض دواعي هذا التجديد :

أولاً : لمناهضة الدعوات القائمة ضد الأديان ، والإسلام خاصة ، والتي لم تعد أنصاراً لها ودعاة من أبناء المسلمين أنفسهم^(١) .

ثانياً : ما يراه — وغيره — من الفارق الهائل بين الثقافة الغربية في جانبها العقلي المادي والثقافة الإسلامية التي ظلت راکدة طوال القرون الخمسة الأخيرة ، ثم السرعة الكبيرة التي يندفع بها المسلمون في حياتهم نحو الغرب لسد الفجوة الواسعة بينهما ، وما يتورطون فيه من أخطاء قاتلة بتبعضهم لمظهر الثقافة الغربية الخارجي الذي يشل تقدم المسلمين فيعجزون عن بلوغ حقيقة الحضارة الأوربية وكنهها^(٢) .

(١) تجديد التفكير الديني — إقبال صفحة ١٣ - ١٥ راجع نماذج لدعوات الإلحاد الحديثة كدعوة توفيق فكري التركي والدعوات البهاية والباوية والغايبية وغيرها بهذا الكتاب وكتاب « التفكير الإسلامي الحديث وصلته بالاستثمار الغربي » — محمد البهي صفحة ١٩ - ٣٠ .

(٢) تجديد التفكير الديني ص ١٥ ومن الواضح هنا أن إقبال يسير في فلك آخر في مفهومه للتجديد الديني يبعد كثيراً عن المفهوم الذي تدمناء الأمر الذي يدعنا إلى مناقشته ضمن مفاهيم التجديد وغيرها المتداخلة في مفهومه الصحيح ، ولسكننا هنا بصدد الترض لوجهة نظره في دواعي التجديد وبواعثه راجع : هذه الدراسة ص ١٧١ - ١٧٢ .

ولهذا يرى إقبال ضرورة أن يصحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربي وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج أن تعيننا فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الإسلام ، وعلى بناءه من جديد إذا لزم الأمر .

وحقيقة لم يبلغ المسلمون - ولن يبلغوا - شأوا الحضارة الأوربية التى أظلم نظامها إلى الآن ، وصاروا فى واقع سيء لا هو دينى محض ، ولا هو غير دينى خالص ، وتلك حال لا بد مفضية بهم إلى الهلاك إن هي طالت بهم ، وظلوا على هذا التذبذب بين الإيمان واللا إيمان ، إنهم لا ينقطعون إلى الدنيا فيظفرون بمنافعها على وجه شامل كما تظهر بها المجتمعات اللادينية . . . كما أنهم لا يقصرون جهودهم فى أعمال توصل إلى نعيم الآخرة شأن الأمم المسلمة الصادقة فى إيمانها .

وهكذا أصبحت أعمال المسلمين مضماراً للفكرتين المتضاربتين تعمل كل فكرة على مخالفة الأخرى وإبطال عملها ، وبات من الواجب أن يقضى المسلمون على الواقع الغريب الذى يعيشونه ، ويتجددون إما للفكرة الإسلامية أو لتقيضها إن كانوا لا يريدون الشر بأنفسهم حقاً^(١) ، وكيف لا ، وفى دينهم من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما يجعل كلا منهم حارساً للدين ، وصراقة دائماً يمنع تسرب ما ليس منه إليه فيفسد ويفسدون ، وكيف لا ، وقد امتحنوا ذلك النظام الذى حشى دينهم بالبدع وما لا يستطيع أن يصل بهم إلى بحايج السعادة من الآراء والتعاليم البين سقطها ، وأوضاع الحكومات ونظم التعليم الظاهر غلطها ، ثم سائر مقومات الاجتماع الشائع فسادها واضطرابها^(٢) .

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه - المودودى ص ١٩٩ .

(٢) تفسير جزء تبارك - عبد القادر المغربي ص ٩٨ ط الشهاب بالقاهرة د . ت

وإذا تجاوزنا دائرة واقع المسلمين هذا إلى دائرة أرحب من النظر والفكر الإسلامي باعتبار رسالته هي الخاتمة للدين الصالحة لهداية الحياة على امتداد الزمان والمكان ، ونظرتها إلى قوانين الحياة ، وسننها المطردة على أساس من التغير والتطور الدائمين - وجدنا التجديد أمراً مطلوباً يحمل الإنسان تبعته في تغيير الأوضاع الفاسدة « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١١ الرعد) ، كما يحمل - تماماً - تبعه النظر في الكون والحياة وسائر ماحوله ، وإذا كان التطور والتجديد أمراً أجازته تاريخ البشرية فيما يتعلق بالعقائد والعبادات^(١) ، فلا بد أن يكون ذلك الأمر أكثر جوازاً فيما لم يتعلق بالشرع بالحكم عليه من شؤون الدنيا العملية ومحدثات العلوم .

فقتضى عالمية الإسلام وخلوده أن يفي بحاجات الحياة المتطورة والظروف المتغيرة مما ينفي عنه شبهة الجمود أو معاندة التجديد والتطور ، والذين لهم حظ من فقه الإسلام يعرفون أن القرآن قدر واقع الحياة في عصر نزوله وأفسح معه آفاق الطموح إلى القيم الخالدة والمثل العليا التي تظل الإنسانية كادحة إليها مستشرفة لها ما بقيت الحياة ، ويعرفون معه أن القرآن - في مجمله - قد وضع الأصول العامة والمبادئ الكلية ، وترك المفردات التفصيلية والجزئيات الفرعية تستجيب لدواعي التطور ، وتفي بجديد حاجات الأمة في مختلف الظروف والأحوال .

(١) قول ابن العقائد والعبادات تطورت مع تطور البشرية - بالرغم من أن أصل البيانات جميعاً واحد - لأن كل رسالة منها قدمت إلى البشرية ما احتاجت إليه في مرحلة من مراحل نموها المطرد ، وخطبتها بأسلوب غير الذي كان يلائمها في عصور خلت ... حتى جاء الإسلام فاستصفي للبشرية المتدنية ما رأى أن تصير إليه منقياً جوهر العقيدة من الشوائب التي عاقت به على المدى الطويل حتى ليصح القول بأن توحيد الإسلام في شهادتيه - وهوقة الاعتقاد كان مثالا لتجديد العقيدة في الله ، ونورة على ما نال هذا التوحيد من شوائب الشرك أو الضعف في دوائر الفكر المسيحي واليهودي .

وفيا رسم رسول هذا الدين لأئمة من منهج في الشريعة يهتدون به ، قدر
حاجة الأمة ما بين قرن و قرن — إلى جانب الكتاب والسنة — إلى أئمة
يحددون لها أمر دينها مع دفع الحياة وحركة الزمن ، ويهدونها على الطريق
حين تتشابه السبل ، ويحررون فهمها للدين من دخيل الشوائب وفاسد
البدع^(١) ، قال عليه الصلاة والسلام : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل
مائة سنة من يحدد لها أمر دينها^(٢) » .

(١) الشخصية الإسلامية — دراسة قرآنية — عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ .
ص ١٦٨ — ١٧٠ ط العلم للعلايين — بيروت ١٩٧٣ .
(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط وأبو داود في سننه والحاكم في المستدرک والبيهقي
في المدخل والمعرفة عن أبي هريرة ، وقد صححه السيوطي في الجامع الصغير ٧٤/١ .

التجديد الدينى فى اقتراح عملى :

ها نحن قد شارفنا الحديث عما اختلط بمفهوم التجديد الصحيح من مفاهيم، ولكننا نستحضر قبل ذلك صورة من التجديد الصحيح الذى اصطالحنا عليه، وليكن هذه المرة فى صورة عملية أو (برنامج) عملى مفصل يكشف عن كيفية تحقيق ذلك التجديد وبناء مجتمع تطله الفكرة الإسلامية ويسوده روح نظام الإسلام، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحليل مزيج الإسلام والأوضاع غير الإسلامية واستخلاص جوهر الإسلام الخالص الذى يثبت نقاؤه إذا عرض على مقياس الكتاب والسنة، وطرح ما عدا ذلك، كما يتم فى نفس الوقت تميز ما حازه الغرب والحضارة المهيمنة من الرقى الحقيقى فى المدنية والعلوم عما اختلط به من ضلالات الفلسفة ووجهات الفكر والنظر فى الأخلاق والاجتماع والحياة بعامة، فنأخذ الأول من هذين نستفيد به ونضرب الصفع عن الثانى، ونظهر من أدناسه شئون حياتنا^(١).

تلك خطوة تستتبع بعدها أن يتبادر علماء الإسلام وأصحاب التعليم الجديد منهم .

أولاً : إلى إصلاح حالة المسلمين الخلقية عامة وبث روح الحياة الإسلامية فيهم .

وثانياً : إلى مدارس مسائل الحياة الجديدة معا وتهمها على ضوء مبادئ الإسلام، ثم تجليتها من الناحية العلمية بصورة مقنعة لأن يتكون منها أساس

(١) موجز تاريخ تجديد الدين ص ٢٠١ .

صالح وسليم لتمدن ناهض^(١)، على أن يقوم بجانب هذا جيش آخر من نوابغ المسلمين أصحاب الفكر والتحقيق بمشاهدة جميع الآثار الكونية والفحص من الحقائق على هدى الأسلوب القرآني ، فيبنون بذلك نظاماً جديداً للفلسفة منزعاً من الفكر الإسلامي الخالص ، ويرفعون قواعد علوم طبيعية تنهض عمارتها على الخطوط المرسومة في القرآن الكريم^(٢) .

ولهؤلاء وأولئك من تاريخ الإسلام المثل الواقعية المنبئة عن حيوية الفكر الإسلامي واستيعابه دائماً كل التيارات الفكرية الجديدة والمدالة على أن الإسلام حقيقة حية ليست جامدة أو راكدة وأنه لم ينتظر حدوث ثورة في الأفكار أو الحضارة الأوربية كي يبحث ويتبين في كل لحظة مسالكه الخاصة^(٣) .

ومع كل ذلك من الضروري أن تكون هذه الحركة متدفقة تدفق السيل الجارف حتى تترجح الأوضاع الباطلة عن مكانها وتتخلى عن منصب الغلبة والهيمنة الذي تبوأته ، وحتى يمكن نبذ النظم غير الإسلامية في التعليم والقانون والاقتصاد والسياسة وإقامة نظم أخرى على أسس إسلامية خالصة^(٤) .

وليس من طبيعة هذا التجديد إحياء حضارة المسلمين القديمة بقدر ما فيه من إحياء نظام الإسلام نفسه الذي لا يخالف علماً حديثاً أو مستحدثاً في مختلف شعب الحياة والكون ، وإذا كان فيه من نظرة إلى الوراء فلضرورة

(١) نحن والحضارة الغربية ص ٢٤٤، ٩٣ .

(٣) الاتجاهات الحديثة في الإسلام - ه - أ - رحيب تمرير الأساتذة الجامعيين

ص ٨ من المقدمة بقلم (برنارد فيرنه) ط لبنان ١٩٦١ .

(٤) موجز تاريخ تجديد الدين ولحياته - المودودي ص ٢٠٣ .

تلمس الأسوة الكاملة في شخص الرسول ﷺ ، والتعرف على قصة كفاحه التأثر الذي أحال ما هو موجود في الإسلام بالقوة إلى موجود بالفعل ، فليس يجدى اليوم أن نسرّد بحاسن الإسلام بالقلم واللسان ، وإنما الضرورة الحقيقية أن نعرض الحاسن في دنيا الواقع بالجهد والعمل ، وكلما اجتذى المسلم ذاك المثال الذي شهد العالم نموذجه قبل ثلاثة عشر قرناً ونسج على منواله أكثر - كانت نتائج تجربته أقرب إلى تلك النتائج التي ظهرت بقوة ذلك النموذج الأصلي ، وسواء أكان المسلم في القرن العشرين أم الأربعين ، ومهما طوف شرقاً أو غرباً فبإمكانه تحقيق الواقع الإسلامي شريطة أن يضع أمام عينيه تلك الأسوة الحسنة من كفاح الرسول وشخصيته النادرة ، وجوهر نظامه الذي أقامه وصحابه بالمدينة^(١) .

ويحذر واضعو أسس التجديد من أفهام مفروضة تظن بتمثل الأسوة رجوع المسلمين القهقري من مرحلة التمدن العصري إلى مرحلة كان عليها العرب قبل نيف وثلاثة عشر قرناً ، فإن هذا المفهوم لاتباع الرسول وأصحابه بين الخطأ ، كما أن المماثلة في المظاهر واللون الخارجى تعد سلفية شكلية ورجعية تسيء إلى الإسلام الذي ضمنت تعاليمه الحل الأقوم لكل ما يواجه الإنسان العصري في حياته من مسائل ومشكلات زاد في تعقيد العلم والمدينة بدل أن يحلها ، بل لعله الدين الوحيد^(٢) الذي نجح في امتحان العصرية بثبوتة على المحك ، وموافقته كل معيار يطلبه الإنسان العصري العالمى أو يمكن أن يطلبه لدينه المنشود بعد أن سقطت في نظره تماماً مقولة القرن التاسع عشر الراجحة التي جعلت من الدين مسألة شخصية فحسب تتعلق بالضمير الفردى وحده .

(١) نحن والحضارة الغربية ص ٣٢٥ - ٣٢٧ .

(٢) لم يجد الإنسان العصري في المسيحية علاجاً ناجماً لأدوائه ، كما اقتضت سائر الديانات الأخرى من هندكية وبوذية وغيرها أمام امتحان النقد والتحليل العلمى . راجع: نحن والحضارة الغربية - المودودي ص ٩٨ .

إن الإنسان العصري يطلب بالأحرى من الدين مفتاح الحقيقة المغلقة لهذا الوجود، والعثور على حل لسره تطمئن إليه نفسه ، وأن يوضح له كيفية السيطرة على القوى التي تهدد نوعه بالهلاك ، ويبين له كيف يقضى على المفاسد الاجتماعية فى بنى جنسه ويمنع التنازع الذى ذهب بمباهج الحياة الإنسانية كلها^(١)...

ولم يجد الإنسان العصري طلبته هذه كلها فى غير الدين الإسلامى .

(١) نحن والحضارة الغربية - المودودى ص ٩٦ .

مفاهيم متداخلة في التجديد الدينى

والتجديد الدينى بهذا المفهوم النظري السابق وما قدمناه عنه من صورة عملية مقترحة — تقترب منه بعض المفاهيم ، كما تختلف عنه أخرى وكلها تتسمى باسم التجديد .

فما يقترب منه كثيراً ما سماه بعضهم بالإصلاح الدينى ، وحدد مفهومه بأنه رد الاعتبار للقيم الإسلامية ، ورفع ما أثير حولها من شكوك ، ومحاولة السير بمبادئ الإسلام من نقطة الركود التى وقفت عندها فى حياة المسلمين إلى حياة المسلم المعاصر حتى لا يقف فى غده مـ دأ ومزقاً بين ماضيه وحاضره .

فالكشف إذن عن القيمة الذاتية للإسلام وما يعنيه من فصل ما يتصل بالإسلام من تحريف فى التأويل أو غموض فى التفسير أو ركود فى الفهم — هو الأمانة التى تطيع ذلك الإصلاح الدينى ، وتفرق بينه وبين غيره من محاولات الدفاع عن الإسلام أو التلقيق والترقيع بين قيمه ومبادئه ، وقيم ومبادئ غيره من النظم الفكرية المعاصرة ... وغيرها من محاولات يستنكف أصحابها لباسها شعارات التجديد أو الإصلاح .

ولما كان الإصلاح الدينى بهذا المعنى ذو صلة وثيقة بالعصر الذى يتم فيه ، وبالمفكر الذى يقوم به ، وبظروف الحياة التى عاشها هذا المفكر ، لم يكن من المستبعد ظهور هذا الإصلاح فى صور متنوعة ، وبالفعل فقد دما اعتماد هؤلاء المصلحين — كمحمد عبده وعبد إقبال — على الإسلام كقيمة وحيدة فى التوجيه الإنسانى إلى أن يغيروا فى صورة عرضهم إياه ، أو إلى

أن يقربوا ويلتزموا بين تعاليمه وبين أهداف الحياة القائمة إذ ذاك^(١) .

ومن أجل هذا التغيير في عرض صورة الإسلام وقيام نوع من المصالحة والمواءمة بين تعاليمه وغيرها قلنا إن ما أطلق عليه لفظ الإصلاح لا ينطبق تماماً على ما اتفقنا عليه من مفهوم للتجديد ، كما كانت إشارتنا من قبل إلى ضرورة مناقشة مفهوم التجديد عند إقبال^(٢) .

على أن من الحق هنا أن نشير إلى بعض التصريحات لإقبال ومحمد عبده نكاد نجزم في ضوءها إن إصلاحهما الديني لا يختلف في مفهومه عن التجديد الحقيقي ، وهما نحن أمام تسمية إقبال لكتابه الذي ضمنه ما يصور محاولته الفكرية الإصلاحية وعنون لها بـ (تجديد التفكير الديني في الإسلام) ويذكر في هذا الكتاب « أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأنًا من مجرد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها »^(٣) ، ويفطن إلى أن عرضه لفكرة الإسلام لا تتعلق بتعديل مبادئه بقدر ما تتعلق بتعديل مفاهيمنا ، فكان الإصلاح والتجديد والتطوير منصب على الفكر الإسلامي ، وأفهام المسلمين لمبادئه وتعاليمه وإعادة بنائها من جديد^(٤) .

أما محمد عبده فلا يجهدنا كثيراً في العثور على ما يصور أهداف فكره الإصلاحية بما لا يخرجها عن إطار التجديد الحقيقي بقول « وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين : الأول — تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصاته بالاستعمار الغربي — البهي ص ٣٩٩ - ٤٠١ .

(٢) راجع هامش ٢ ص ١٦٣ من هذه الدراسة .

(٣) تجديد التفكير الديني — إقبال ص ٢٠٧ .

(٤) الفكر الإسلامي الحديث وصاته بالاستعمار الغربي — البهي ص ٤١٣ بتعريفه .

في العبارة ، وانظر أيضاً : تجديد التفكير الديني — إقبال ص ١٤ ، ١٧٠ .

الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب المعارف إلى بنايعة الأولى واعتبار الدين ميزان العقل البشري يقلل من خطئه وخطه. وقد خالفت في ذلك رأى الفئتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكتهم وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في حاجتهم»^(١).

ويمكن — باعتبار ما — أن نقول عن مفهوم التجديد الحقيقي وما يقاربه مما سمي بالإصلاح سواء في البيئة المصرية وغيرها — أنها يمثلان قمة الفكر الإسلامى الحديث المقاوم للفكر الغربى وغزوات الاستشراق ، تماماً كما يمكن القول عما سمي بالتجديد بمفهومه الغربى أو التطوير أو التعصير سواء في البيئة المصرية أو غيرها أيضاً — إنه يمثل قمة الفكر الممالئ للغرب والاستشراق المستسلم لمبادئهما وعقائدهما أيضاً .

هذا من ناحية اقتراب بعض المفاهيم من مفهومنا للتجديد ، ومن ناحية أخرى فإن هذا المفهوم يتعد تماماً عن مفاهيم أخرى تستعير لنفسها اسم التجديد ، وربما دل بعضها في حقيقته على معان تناقض تماماً مفهوم التجديد الحقيقى وتهدف إلى تقويض دعائم الإسلام من حيث تظهر أنها موكلة بإبراز سموه وعحاسنه ، كما يفاير حركات دينية أخرى تعتمد على تبسيط تعاليم الإسلام وتقريبها من العقلية الشعبية .

ونجد ذلك شائعاً في يثاات ثقافية متعددة تمتد من دوائر الاستشراق إلى محاولات كثير من المسلمين الساذجة التى يتشدد أصحابها بخلع العبارات العصرية على مبادئ الإسلام ومفاهيمه ، ولا يملون تمرير عناصر الفكرة الإسلامية في أحوال العصرية والتقدم ، كما لافتقد كثيراً من هذه المفاهيم

(١) تاويخ الإمام رشيد رضا ١ / ١١ - ١٢ قلا عن الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٩٩ .

في دوائر المستغربين ، ومن يخلعون على أنفسهم صفات المجددين والمصلحين ،
وهم في واقع أمرهم يخضعون للإسلام للون معين من التفكير أجنبي عنه سواء
في هدفه أو فيما يصدر عنه .

وأخطر هذه المفاهيم ما أسماه المستشرقون باسم التطور وهو الأخذ
بأساليب المدنية الحديثة والقوانين المعاصرة وأسلوب الحكم الحديث .

وفي هذه الدعوة وذلك المفهوم تشويد وتخريب سافر لفكرة التجديد
الحقيقي التي ينبغي تحقيقها مجددو الإسلام ، ووجد المستشرقون فيها خطراً
حقيقياً عليهم وعلى ما يروجون من مبادئ ، ومعتقدات ، حيث تعود فكرة
التجديد الحقيقي بالمسلمين إلى سابق وحدثهم وتماسكهم وهم يتمثلون العودة إلى
القرآن الكريم وصفاء التعاليم الإسلامية وبساطتها وحياة الصحابة مع
الرسول ﷺ .

ولقد غالط المستشرقون حين زعموا أن الإسلام نفسه يتطور ويضيف
جديداً إلى مبادئه بمرور الزمن وتحت تأثير الأحداث المحلية والعالمية وافترضوا
أن موروثات القرون الجامدة من عادات وتقاليد ونظم حياة وتعاليم ، عاش
عليها أهل هذه القرون تشكل جزءاً من نظام الإسلام الذي فشل في مسيرة
المدنية وزوح الحضارة العصرية كما يشهد بذلك واقع المسلمين الهزيل ، الذي
أورثهم إياه تمسكهم الشديد بالإسلام .

وانتهوا إلى إسداء النصيح للمسلمين - في حنو وعطف بالغين - ونبهوهم
إلى أن التطور وهو قانون الحياة العام الذي لا مفر من الخضوع له يجب أن
يستخدمه المسلمون في إسلامهم ليسايروا العالم الغربي الحديث ولينجوا من
أسباب الضعف والفساد ، ويجب لهذا أن يتطوروا بالإسلام نفسه كدين
ويقتربوا به من الفكر الغربي الحديث الذي أثبتت الحضارة الغربية قيمته

ووزنه في الحياة فلا يكتفى بعيش الإسلام أو يبرهن على الأقل على وجود نفسه أو صحته - يجب أن يسير في اتجاه الفكر الغربي ويختبر نفسه بموازينه فإذا طلب إنسان العودة إلى العهد البدائي والأساليب البدائية باسم الإصلاح أو التجديد ، فهو إما مدع له أو غير فاهم لعنايه (١) .

ويتضح من هذا النقل الطويل كم المغالطات الضخم الذي لا يسع المسلم المثقف إلا أن يتنسم أمامه إشفاقاً ورثاء لهؤلاء المستخفين بعقول المسلمين وتراثهم الفكري كما يتضح هول الحقد الدفين وراء هذا التخريب الذي يقف على قمته ضرورة تطوير الإسلام نفسه ، وكأنهم لا يعلمون أن الإسلام كدين ومبدأ لا يتطور ولا يتغير إلا بهدم أركانه وإزالة بنيانه ، كما لا يعلمون أن أصله الأول (القرآن الكريم) كنص موحى به من الله قد تم الوحي به على الرسول ﷺ كما ختمت برسائله الرسالات الإلهية فلا مجال لإضافة أو تطوير ، ولم يسألوا أنفسهم هل يظل لمبدأ ما اسم المبدأ إذا أتيح له أن يتطور ويتغير أو يتشكل في صور وألوان ؟ .

لا : إنهم يزورون عن هذا ليلبسوا مضمون التجديد معنى الهدم للقديم والإعراض عنه أو - على الأقل - تعصير هذا الدين وأصوله ذلك المعنى الذي يدل على عدم ثبات هذا الدين وتعاليمه التي تملون وتتغير - في نظرم - بتلون وتغير البيئات والعصور (٢) .

ونعرض هنا عن تلقف بعض البيئات الإسلامية لهذا المفهوم الخطير للتجديد وتبنيها له حماية للاستعمار وخدمة للفكر الغربي ودوائر الاستشراق

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصاته بالاستعمار الغربى ص ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٩٠

(٢) راجع أثر هذا المفهوم الاستشراقى للتجديد الدينى فى دراساتهم لتفسير القرآن الكريم

فى مصر حديثاً ورميهم عناصر التجديد الحقيقى بالرجعية والتخلف والمجود ص ٨٤ ، ٩٩ ، ١٠٠

الحاقدة والموتورة ، وتقديمها لهذا المفهوم من التجديد في مشاريع فكرية منظمة فملت تفسير القرآن الكريم نفسه واستقانت في ذلك بسلطان السياسة وقوة الحكم ، وانهت ببعض قادة هذا التجديد إلى المروق نهائياً من الإسلام ، وادعائهم النبوة والإتيان بأديان جديدة^(١) بعد أن كان تجديد أستاذهم الأول يقتصر^(٢) بالدفاع عن الإسلام واكتشاف طريق للمسلم المعاصر يوفق فيه بين إحيائه وتقبله الحياة المعاصرة التي قامت على إثر نهضة العلم الطبيعي .

نعرض عن هذا لننتقل مباشرة إلى صورة من ذلك التجديد في البيئة المضربة فلقد تمتنع الاحتكاك الحضاري بين الشرق والغرب طوال القرن التاسع عشر ، واستحوار الغزو الفكري عن خطه كغير من وجوه الحياة وهو كغير من المعتقدات والعادات الاجتماعية ، وثبت ذلك فيما خرج به الإمام محمد عبده من فلسفة دينية حرر فيها الفكر الإسلامي ،

أولاً : من أفعال القرون الماضية وجودها ، وعاد به إلى نبعه الأول في القرآن الكريم والسنة النبوية وأفهام السلف ، مخالفاً بذلك مجموعات كبيرة من العلماء الجامدين على التقاليد ، والمعطلين لعقولهم في فهم الدين على حقيقته ورافضاً لما اكتشفوا به من تعاليم القرون الوسطى .

ثانياً : في تعليمه لشطحات العقل وكتبه لجراح مذهب (الخربة العقلية) وله الغرب والذي يحتمل أصحابه إلى عقولهم وجدها في التعبير عن الدين

(١) قصد بذلك ميرزا غلام أحمد ومذهبه القاديانية الذي سجله رسمياً سنة ١٩٠٠ وتوفي ١٩٠٨ وله أتباع في البنجاب وأفغانستان وغيرها .

(٢) قصد بذلك أحمد خان يادرو الهندي المتوفى ١٨٩٨ وقد ألف كتاب « تبيان الكلام » فربه الإنجيل وأثبت أنه - والتوراة غير محرفين على حين جاء تفسيره للقرآن الكريم - حتى سورة الكهف - محرفاً لا كلمة عن مواضعه ومبدلاً لما أنزل الله .

أو تحديد مفاهيمه ومفاهيم الحياة التي يعيشونها ، أو في تقديرهم للثقافات الدينية والإنسانية .

وعلى حين زعم الأولون - زورا - أنهم حراس الدين الساهرون على مبادئه وأصوله ، والمحافظون على تعاليمه ومعالمه - ادعى الآخرون - كذبا - أنهم المجددون الحقيقيون ، الباعثون في الإسلام روحه وحياته ، والمعيدون إليه جده ورواده ، وهم لا يفهمون التجديد إلا على أنه (الفكر الإسلامي المغرب) أى الفكر في المجتمع الإسلامي الذى يسير في اتجاه الفكر الغربى سواء في جانب الاستشراق وتوجيه الدراسات الإسلامية ، في الجامعات الغربية القائمة على تشويه الإسلام ، وعرض تعاليمه عرضا مغرضاً ، أو الاتجاه الطبيعى العلمى هناك ، والمثل التقدمى لهذا التجديد يميل إلى العلمانية التى تهدف إلى فصل الدين عن الدولة ، والاستعاضة بالنظام الغربى للقانون عن الشريعة الإسلامية^(١) .

وقد أخذ هذا المفهوم الغربى للتجديد يتسلل إلى الثقافة الإسلامية تدريجياً ويتضح شيئاً فشيئاً إلى أن أسفر عن وجهه الحقيقى وألفت فيه الكتب العميقة وكرست لخدمته الأقسام العلمية في بعض كليات الجامعة المصرية الناشئة ، والقارئ لكتاب (مستقبل الثقافة في مصر) لا يجد عناء في استخلاص أن التجديد المنشود في الفكر الإسلامى الذى دعا إليه ونادى به الدكتور طه حسين ليس إلا محاولة - لا احتياط فيها - لمتابعة التفكير الأوروبى في اتجاهه وفى أحكامه ، وفيما فصل فيه من مشاكل الحياة ، وأخذ كل ما عند الغربيين من فكر ومنهج للبحث ، وحضارة وعادات وتقاليد ، سبق المصريين إليها إخوتهم الغربيون الذين يمتنون إليهم بأواصر الغربى منذ آلاف السنين وتاتى

(١) الفكر الإسلامى الحديث ومبادئه بالاستعمار الغربى - البهى ص ١٧٢ .

عقلياتهم - كأهم غريبة - حول فكر واحد وثقافة واحدة^(١) .

وهذا التفكير الواجب الاتباع - عند العميد - باسم التجديد هو تفكير القرن التاسع عشر ، والتفكير الذى يقوم فى جملته على تمجيد القوة المادية ، ومظاهر الحضارة الآلية ، والتفسير الاقتصادى لتاريخ البشرية ، كما يقوم على التقليل من شأن الروحية الدينية والمثالية الإنسانية ، وكان من آثاره استعمار الشرق الإسلامى وقيام الشيوعية الدولية الملحدة .

والتأمل فى جانب واحد من جوانب هذا التجديد ، وهو جانب الاستشراق يدهش حقاً أمام الآراء والتصورات الباطلة ، والخرافات والمعتقدات التى ينشرونها عن الإسلام ونبىه ، ويشوهونها بها ، فهل يعقل - مثلاً - أن يكون الإسلام والمجتمع الإسلامى سواء بحيث يمكن أن يكون أحدهما دليلاً على الآخر ، بل يجب أن يكون ؟ وهل من الإسلام حقاً أن يكون لتفكير المسلمين فى مدارسهم المتنوعة ومذاهبهم المتعددة التى عبرت عن متطلبات عصورهم وبيئاتهم المختلفة نفس الحجية التى للقرآن والسنة ؟ وهل يمكن أن تؤخذ موروثة القرون من العادات والتقاليد من مختلف البيئات والعقول والمستويات على أنها عناصر من الإسلام^(٢) وغيرها مما ينتهى بهم إلى النتائج التى تريخهم وتريخ مقلداتهم من المستغربين من مثل بشرية القرآن ، وكون الإسلام دين لا دولة وأن الدين خرافة أو مخدر إلى آخر ما يهرفون ؟ .

وهكذا يعيش هؤلاء المستغربون حاضراً فى الفكر الماضى لسادتهم

(١) راجع : نقد مستقبل الثقافة فى مصر - سيد قطب ص ١٠ - ١٨ الدار العمودية للنشر الطبعة الأولى ١٩٦٩ .

(٢) الفكر الإسلامى الحديث - البهى ص ١٨٧ وانظر الإسلام على مفترق الطرق - محمد أسد ص ٥٢ - ٥٦ .

الغريبين ينقلون منه مالا يفيد التوجيه في الشرق الإسلامي^(١)، مما لا يستطيعون تمثله أو هضمه ، ولأنهم تنقصهم الذاتية في بناء الفكر ونقده يؤثرون أن يكونوا أتباعاً مخلصين لفكر فقد اعتبره في الاتجاهات الإنسانية المعاصرة لدى متبوعهم .

أما في اعتبار الإسلام فليس فنكرهم من التجديد في شيء كما أنهم أبعد ما يكونون عن صفات المجددين التي تجعلهم أقرب إلى مزاج النبوة من صفاء الذهن ، وقاذا البصر ، واستقامة الفكر ، والأهلية الموهوبة للقيادة والزعامة ، والكفاءة الفذة للاجتهاد ، والقدرة على تبين سبيل القصد ، والاعتدال بين الإفراط والتفريط^(٢) وإذا كان لفظ التجديد قد لبس على ما رأينا في البيئة الإسلامية عدة مفهومات متنوعة وصلت إلى حد التباين والتناقض — لزم هنا أن نفرق بين أمرين هامين فلقد ألف الناس ألا يفرقوا بين التجدد والتجديد ويسمون كل متجدد من بينهم مجدداً ، ظناً منهم أن كل من جاء بطريق جديد فهو المجدد ، ويجودون — بهذا اللقب خصوصاً على الذي يبادر إلى إصلاح حال الأمة المسلمة من الجهة المادية إذا وجدها إلى التقهقر ، فيخرج — بمسألته لمباده غير الإسلام الحاكمة في زمانه — خلطاً جديداً منها ومن الإسلام ، ويصبح الأمة المسلمة يصبح غير إسلامي لا يبقى من خصائصها إلا الاسم ، والحال أن أمثال هذا لا يكونون مجددين ، بل متجددين ولا تكون مهمتهم تجديد الدين ، بل التجدد في الدين ، وشتان

(١) لا يعني هذا أنكارنا الإفادة ببعض البواعث في ميدان العلوم المجردة والعلوم التجريبية فحاشا هذه العلوم تصبح مشاحا عاما للإنسانية كلها بعد ثبوتها، أما أن يتخطى المسلمون في ثقافتهم إلى أبعد من ذلك ، أو يقلدوا المدنية الغربية في روحها وأسلوب حياتها ، وفي تنظيمها الاجتماعي فهو المستحيل. راجع: الإسلام على مفترق الطرق — محمد أسد ص ٥١ .

(٢) موجز تاريخ تجديد الدين وأحيائه — المودودي ص ٥٢ .

بينهما ، وذلك أن التجديد لا يعنى القياس الوسائل لمسألة مبادئه غير إسلامية ولا هو خلط جديد منها ومن الإسلام ، بل التجديد فى حقيقة الأمر تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء غيره من النظم والمبادئ ، ثم العمل على إحيائه خالصاً على قدر الإمكان^(١) .

وإذا كان التفكير المجرد لا يؤثر فى الناس إلا قليلاً ، فإن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها ، وينقلهم من حال إلى حال ، والدليل على ذلك أن مثالية أوروبا — التى ينقلها المتجددون عندنا — لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة فى وجودها ولهذا أنتجت ذاتاً ضالة ، وأثبتت تجربتها أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها^(٢) ، فإذا حدث التجديد فى بيئة متدينة بطبعها ، لينة فى طباعها كأفئس المصريين التى أشربت الانقياد إلى الدين كان إصلاحها من غير طريق الدين ، كن يذير بذرا غير صالح للتربة التى أودع فيها كما يقول الإمام محمد عبده^(٣) .

وليس يعنى الإصلاح والتجديد من طريق الدين ممانعة للتطور والمعاصرة باسم المحافظة والأصالة ، فهذان الوجهان متكاملان على التحقيق تضى الأمة بحبوية متجددة ، لا تتخرج من نقل الجديد فى العلم ، واستعارة ما يعوزها من ضرورات الحياة المادية دون أن تفقد ذاتها أو يخونها وعيها فيما تنقل وتستعير ، محافظة على عقيدتها وقيمها وأخلاقها وأصيل تقاليدها وكل ما هو من عناصر ذاتها وشخصيتها المتميزة .

(١) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه — المودودى ص ٥١ — ٥٢ بصرف و العبارة استبدلنا فيه دائماً بتمير (مبادئ غير إسلامية) بتمير (مبادئ الجاهلية) .

(٢) تجديد التفكير الدينى — لمبال ص ٢٠٧ .

(٣) الأعمال السكاملة للإمام محمد عبده ١٠٩/٣ .

وإذا كان الوقوف الجامد عند القديم وحده في الوجه الأول معطلا لسنة التطور ، وشذوذا عن قانون الحياة ، فإن إهدار الأمة والأجيال من أبنائها لما توارثوه في الوجه الثاني مسخ لمفهوم التطور بما هو تدرج السكان الحي إلى أفق كماله ، فالتعارض يأتي من الخلط بين المحافظة والرجعية ، وليست بسواء الأولى صفة أصالة واتصال بين ماضي الأمة وحاضرها ، والثانية غفلة عن سنة الوجود ، وغيبوبة عن حركة الزمن والحياة التي لا ترتد إلى الخلف ، وبمثل هذا يتضح الفرق بين المحافظة على قديم أصيل هو حق وخير والرجعية التي تعطل العقل ، وتصدها عبادة الأسلاف عن جديد من الهدى والحق^(١) .

بقي أن ننبه إلى أن هذا التجديد الحديث ليس بدعاً خالصاً ، إنما يستند إلى رصيد هائل من المحاولات السابقة التي امتدت على طول التاريخ وبدأت منذ اللحظة التي انحرف فيها المسلمون عن سنن الإسلام المستقيم أو جدت بهم مفاهيمهم للإسلام عن مسaire التطور والتغير ، ويمكن أن نشير — بحسب — في هذا المجال إلى صيحة البداية التي أطلقها المجدد الأول الخليفة الزاهد عمر بن عبدالعزيز^(٢) في نهاية القرن الأول الهجري بعد أن عاش المسلمون خمسين عاماً في ظل حكم ملوك تولدت فيه المعاصي وشاعت العقائد الفاسدة وغيرها ...

ولكن الخليفة الذي قضى على كثير من آثار هذا النظام جدد في الأمة روح اتباع الشريعة ، ورد عناية أهل الفكر والعلم إلى علوم القرآن والفقه

(١) الشخصية الإسلامية — بنت الشاطي ص ١٧٦ — ١٧٧ .

(٢) عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم وأمه بنت طهم بن عمر بن الخطاب

ولد سنة ٦٩ هـ ، وتوفي سنة ١٠١ هـ .

والحديث فبعت بذلك حركة علمية أنتجت للإسلام أئمة نوابغ من طراز أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل^(١) تم بفضلهم استخراج صور تفصيلية لقوانين الإسلام من أصوله الأولى ، على الرغم من حيولة النظم السياسية الحاكمة بينهم وبين تحقيق ذلك .

وبمضى الزمن بالمسلمين في حدود القرن الخامس الهجري ، حيث تعطلت فيهم قوة الاجتهاد والتجديد ، وتلاشت روح الحركة والحياة في فهمهم للإسلام ، وأضحوا بحاجة إلى من يجدد فيهم الفهم الصحيح للدين ، ويرد عنايتهم إلى الكتاب بعد أن جمدوا على موروثات الأئمة السابقين وما تلبس بها مما ليس من منهجها السليم ، ولم يكن ذلك المجدد غير الإمام الغزالي^(٢) الذي قرب بين علوم الدين والدنيا بعد أن أوشك الدين أن يعزل عن الحياة ، وباعد بين علوم الشريعة وبعض الأمور الدخيلة الأجنبية التي حازت أهمية في الدين بغير حق ، كما حاول عرض المقياس الصحيح للأخلاق في الإسلام منتقداً أخلاق طبقات الناس في زمانه ، وضمن خلاصة ذلك كله كتابه (إحياء علوم الدين) .

ولم تعدم الأصقاع الإسلامية الأخرى مجددين في درجة الغزالي أو أعلى درجة منه فشهدت الأندلس لونا آخر من التجديد الإسلامي على يد الإمام ابن حزم الظاهري^(٣) الذي استشراف أفقا من التجديد قصرت دونه محاولة

(١) أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة وفياتهم على التتالي ١٧٥٠هـ ، ٢٠٤هـ .

(٢) حجة الإسلام أبو حامد الغزالي ولد بنجراسان ٤٠٥هـ ووزع نشاطه الفكري بين مدنها ومدن العراق وتوفي ٥٠٥هـ .

(٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم توفي ٤٥٦هـ .

الغزالي^(١) فنار في وجهه من أفردوا أنفسهم بتعليم الدين ، وقلدوا فيه أئمتهم ،
جاعلين من كلامهم أصلاً في الدين ، يردون إليه أو لأجله نصوص
الكتاب والسنة .

أما الذي وفق في التجديد الذي ابتغاه الغزالي على وجه أحسن وأتم
ويعد تجديده مصدراً أصيلاً لأعمال المجددين من بعده إلى اليوم فهو الإمام
ابن تيمية^(٢) الذي وجد في المسلمين انحطاطاً أسفل مما وجدهم عليه الغزالي
واستسلاماً للخوف والقلق من هزائم التتار المتتابعة لهم ، وخضوعاً للتقليد
الذي أضحت بسببه المذاهب الفقهية ديانات برأسها يسم أصحابها بعضهم بعضاً
بالكفر ، ويلحقونهم بأهل الديانات الأخرى .

ولقد واجه الإمام هذا كله ، بل واجه الحالف المفيد من تردى المسلمين
والذي تكون من جهلة العوام ، والعلماء ضيق النظر المشايخين للملوك الغاشمين
في هذا العصر^(٣) .

(١) يرجع النقص في تجديد الإمام الغزالي إلى ضعفه في علم الحديث الذي كشف عنه التاج
السبكي في طبقات الشافعية ١٤٥/٤ ، حيث أورد جميع الأحاديث التي وردت في (إحياء علوم
الدين) ولا يعلم إسنادها .

(٢) شيخ الإسلام الإمام المجدد تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام
توفي ٧٢٨ هـ .

(٣) نحسب هنا مع الحاسبين أن الشواهد على وجود هذا الواقع الشاخص في حياة المسلمين
لا تنتهي - قديماً ولا حديثاً - وما زلنا نرى من اعتماد السلطان على من يضيق هو نفسه عليهم -
ويضفونه على أنفسهم - من الصفة الروحية ليقولوا عنه في الناس بهذه الصفة ما يشاء هو
وما يشاء لهم الهوى ونسيان واجبه الاجتماعي وأمرم العمل في القدوة ، وكذلك رأيناهم إذا
اشتد بأس الظلم واسودت أرجاؤه ، يخرجون على الناس بالبيان والفتوى والنداء يركون به
الفاجر ويحرفون الكلام عن مواضعه ، فينادون في الناس بمنزل قوله تعالى : « عليكم أنفسكم
لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » (المائدة ١٠٥) على معنى يبرأ منه السياق وينكره التناول
القرآني الحكيم الذي توامه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولعن الذين لا يتناهون عن
المنكر ، وأهون ما يكون من شر هؤلاء الجناة على الحياة بضعف نفوسهم وأخلاقهم أن يدعوا
للحاكم ويباركوه ويتسلخوا في شئون من الأمور العامة ليسوا فيها أصحاب رأي وتقدير ،
وحياتنا هذه الساعة محتقة بهذه الانحرافات وسقطات المنتسبين إلى الدين والآفاق الروحية
وما منهم براء ، انظر في ذلك ص ٢٣٦ من هذه الدراسة وراجع : المجددون في الإسلام -
أمين الخولي ص ١٤٨ .

مجاهد البدع في العقائد والأخلاق والأحكام ، ولم يغادر شائبة كدورت صفو الإسلام إلا أتى عليها بالنقد المرير ، وضرب المثال بمزاولة الاجتهاد على طريقة المجتهدين من القرون الأولى ، فتحكم في مسائل كثيرة مستنبطاً من الكتاب والسنة وآثار الصحابة ، متحرراً من كل قيد مذهبي ، وبين العقائد والأحكام الإسلامية في روحها الحقيقية واختار لإفهامها الناس الأسلوب البطرقي المعتمد على العقل العام ، وبذلك كان قريباً من طريقة القرآن والسنة وأكثر تأثيراً في النفوس التي لا يسمها إلا الخضوع والتسليم لهذا الأسلوب (١) .

على أن هذا التجديد على شموليته قد أخفق كسابقه في خلق تيار سياسي يمسك بزمام الحكم ويتولى إشاعة مفاهيمه وتطبيقها في المجتمع الإسلامي ولم يتح له ذلك إلا عندما تقمصت تعاليمه وعبرت عنها دعوة محمد بن عبد الوهاب (٢) الذي نجح في إشاعة روح التطهر والتجديد التي تأججت في نفسه ونشرها في العالم الإسلامي الذي دب إليه الانحلال والتفسخ مبتدئاً بأقوى بقعة في جزيرة العرب وهي بلاد نجد التي استعان بسلطانها وتقوذا حاكمها السيامي ابن سعود (٣) على تحقيق دعوته ، وتعاونوا على خلق البيئة الإسلامية عملياً ، بحيث غدت هذه الدعوة وأصولها عند ابن تهمية مصدر الإلهام لمعظم الحركات الحديثة بين مسلمي آسيا وأفريقية (٤) ، كالحركة السنوسية في

(١) موجز تاريخ تجديد الدين - المودودي ص ٨٤ - ٩٠ .

(٢) مجدد إسلامي نشأ بالعينية من بلاد نجد توفي ١٧٩١ ، اشتهرت دعوته باسم الوهابية .

(٣) هو محمد بن سعود أمير الدرعية في ذلك الوقت وهو مؤسس الحكم السعودي بالجزيرة العربية .

(٤) تجديد التفكير الديني - إقبال ص ١٧٥ .

الجزائر ، والتجديد الدينى لمحمد عبده فى مصر^(١) ، وغيرهما .

لقد أطلنا كثيراً فى تحديد مفهوم التجديد وما يتلبس به من مفاهيم — عن قصد — لأن توضيح جوانب هذا الموضوع على المستوى الدينى والفكرى العام — كما رأينا — قين بتوضيح الفكر التجديدى فى التفسير خاصة ، وحل كثير من الأمور المتشابهة والصراعات الفكرية التى لا تنتهى حول اتجاهات التجديد فى التفسير ، وما إذا كانت هذه الاتجاهات تدور فى فلك التجديد الحقيقى فتظفر بالشرعية والإقرار ، أم أنها تدور فى فلك المفاهيم الأخرى فلا يكون لها من حظ إلا الشجب والاعتراض والتنبيه عليها بالشذوذ والانحراف ، كما نبهنا على أصلها فى المستوى الدينى والفكرى العام .

ويؤكد تاريخ التجديد الدينى أيضاً — أن النص القرآنى كان هو الأساس القوى الذى حاول المجددون أو مدعو التجديد دعم موقفهم به ، فحينما هبت أعاصير الزندقة وموجات الإلحاد كان المفسرون والمجددون يهجون لمواجهتها مستخدمين تفسير النص القرآنى فى الرد عليها ، بل إن القرآن ظل قاعدة ثقافية مهمة فى الحضارة الإسلامية على مر العصور ، فالمفاهيم المختلفة فى المجتمع الإسلامى مستمدة من القرآن الكريم وقائمة على قاعدته الروحية ، ولقد كان القرآن بذلك المرجع العام لنشاط الحضارة الإسلامية من جميع جوانبها^(٢) .

وهكذا كان العود والرجوع إلى معطيات القرآن الكريم والسنة النبوية هو عدة الفكر الإسلامى فى مراجعة ذاته للتخلص من زيف تضيفه عليه ظروف تخلف اجتماعى وسياسى ، أو لمواجهة ثقافة دخيلة ونحل وافدة ، فاكسب

(١) زعماء الإصلاح فى العصر الحديث — أحمد أمين ص ٢١ طبع القاهرة

سنة ١٩٦٥ .

(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ١٠٥ — ١٠٦ .

الفكر الإسلامي بذلك مرونة خلاقة وعبقريّة خالدة ، كما كان هذا الرجوع إلى القرآن الكريم خاصّة أحد العوامل وراء كثرة شروح وتفسير القرآن الكريم^(١) ، وهذا نفس ما فعله حديثاً الإمام محمد عبده حين نهض بتفسير القرآن الكريم لالِيضم تفسيراً يتشابه مع ماسبقه من تفسير ، بل ليَجعل منه صِيحة البعث ونور الشروق ، ويظهر به الذكر الحكيم كما أنزله الله ، ويعالج في ضوئه أدواء من غفلوا عن هديه « لأنّه سر نجاح المسلمين ، ولا حيلة في تلافى أمرهم إلا إرجاعهم إليه ومالم تقرر صيحتّه أعماق قلوبهم ، وتزلزل هزته رواسب طباعهم ، فالأمل مقطوع من هبّوبهم »^(٢) .

(١) لم يعرف تاريخ العالم كله — من لدن أروخ الناس — كتاباً بافت عليه الشروح والتفسير والمصنّفات المختلفة ما بلغ من ذلك على القرآن الكريم ولا شياً به ولا تريباً منه « راجع إعجاز القرآن والبلاغة النبوية » — مصطفى صادق الرافعي ص ١٢٤ . طبع الكتاب العربي ببلنات سنة ١٩٧٣ .

(٢) تاريخ الإمام ٥١٥/٢ هـ علا عن الفكر الإسلامي الحديث وماتته بالاستعارة الغربي ص ١٤٢ .

المبحث الثاني

التجديد التفسيري — حقيقته وجوانبه

قبل تحديد مفهوم التجديد في مجال التفسير نلزمنا الإجابة عن هذا السؤال الهام حول مدى الالتزام في فهم القرآن وتفسيره بما فهمه المخاطبون به أولاً وفسروه.

ويدلنا تاريخ التفسير نفسه على أن هذا العلم قد أصبح لوحة ترسم عليها الحياة الإسلامية بجميع ألوانها ، وكتاباً يكتب فيه كل جيل من الأجيال الإسلامية المتلاحقة صفحة مخالفة لصفحات الأجيال السابقة يستعين فيها كل جيل بما تيسر وتوفر لديه من أسرار الكون ونتائج البحوث العلمية في عصره فلكل عصر أو بيئة — تفسيره الذي يعد مرآة له ، بل لكل مفسر وحده تفسيره الخاص الذي يكشف عن أعماق ذاته ، ويعتمد المعنى الذي يستخرجونه من النص على مكانة المفسر وشخصيته ، وكأن القرآن الكريم يحلو نفسه المفسر بالانكل الذي يريد ، حسب طبيعة المفسر وثقافته^(١) وفي القرآن متسع لكل ذلك ؛ لأن فيه من الأسرار ما لم يقف على كنهه جهازة المفسرين ، وسيبقى أبداً كتاب الإنسانية يفسره تقدم علومها وفنونها ، وارتقاء فكريها وحضارتها^(٢) .

(١) الإسلام — أمدانه وحاققه — سيد حسين نصر ص ٥٤ .

(٢) ولهذا لم يشأ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفسر أماميه من العرب آيات القرآن كلها وإلا لالزم في تفسيره بدائرة معارفهم حسب حيلهم فهم بما لا يفهمونه ولا تدرك عقولهم بما تأتي به الأزمان المتطاولة ... وهنا كان تفسير القرآن بهذا الالتزام — على =

ومنذ عصر الخلفاء الراشدين واجه المسلمون مدينيات مختلفة وكان
المفسرون يضطرون إزاءها إلى تجديد النظر في النص القرآني لمحاولة فهم
يناسب الظروف الجديدة ، وقد شهد تاريخ التفسير — فوق هذا — ثورة
تجديدية في القرن الخامس الهجري قام بها الإمام الغزالي الذي كان من رأيه
أن التفسير الثقلي لا يكفي لمعرفة كتاب الله الذي هو مصدر كل علم ، ويجوز
لكل واحد أن يستنبط من القرآن ما يشاء بقدر علمه وعقله ، وقد حررت
هذه القاعدة الجديدة في التفسير الناس من قيود الماضي وحملتهم على التفكير
في كتاب الله والتوسع في تفسير آياته ، وأثمرت بعض الآثار فيما تركه الغزالي
واضحاً في كتابيه « إحياء علوم الدين » « وجواهر القرآن » .

وبهذا المعنى المحدد لا تشكل أفهام المخاطبين بالقرآن عند نزوله قيداً أو
عيباً على أفهام المفسرين اليوم وبعد اليوم ، فإن خطاب الله بالقرآن من
كانوا في زمن التنزيل لم يكن لخصوصية في أشخاصهم ، بل لأنهم من أفراد
النوع الإنساني الذي أنزل القرآن لهدايته ، فهل يعقل أنه يرضى منا بأن
نكتفي فيه بالنظر في قول من نظروا فيه قبلنا ممن لم يأتنا من الله وحي
بوجوب اتباعهم لاجل ولا تفصيلاً ؟ كلا ، يجب على كل واحد من الناس
أن يفهم آيات الكتاب بقدر طاقته بعد أن يحصل من وسائل الفهم ما يؤهله لذلك
مما اشترطه العارفون بهذا العلم^(١) .

= لسان الرسول الذي تعد أنواله ملزمة لا يجوز مخالفتها — سيجمد جوداً ينسحب على النص
القرآني نفسه بحيث تفوت أغراض كثيرة في غاية الأهمية والاعتبار من حيث حيوية النص
القرآني ، وثراؤه التصويري الذي لا ينفد ، ومن حيث تصور معانيه عن مجازاة تطور البشرية
في شتى مجالاتها ، راجع : بحوث في الدين والوحي والقرآن د/محمد بلتاجي ص ٢٢٢ طبع
القاهرة ١٩٧٢ .

(١) تفسير المنار ٢٠/١ ، وانظر الأعمال الكاملة للإمام ٣/٢٨٦ .

وإذا كان القرآن الكريم هو آخر الكتب السماوية المنزلة ، والمقدر له أن يظل مهيمنا على شئون حياتنا جميعها ، كيف يمكن أن يوهب له الخلود إذا كان فهمه منذ بضعة عشر قرناً يجب أن يبقى إلى اليوم ؟ وماذا في ما يعترض حياتنا من جديد وهي بطبيعتها نامية متطورة ؟ وفي كل يوم تجد أمور وتبتكر عقول ؟ .

القرآن إذن مازال بحاجة إلى مزيد من البحث النظري ، ومازلنا في حاجة إلى تفاسير جديدة للقرآن في كل زمان ومكان ، مادام القرآن جديداً دائماً ومادامت جوانب الهداية فيه مكنونة لم تنفلق عنها أصدافها حتى كأنه لم يفسر بعد .

لماذا التجديد ؟

وإذا كان لكل عصر — أو بيئة — تفاسيره التي تقوم على استقلال الفهم لأصحابها ، وتعكس اتجاهاتهم الفكرية — كما عرفنا — فلماذا إذن كانت دراستنا تحت اسم التجديد ، ولم تكن للاتجاهات الحديثة في التفسير مباشرة ؟ على معنى أن أى اتجاه فى أى عصر — أو بيئة — لا يعد جديداً فحسب إلا بالإضافة إلى ما تقدمه فى عصور سابقة ، أو اختلفت بيئات الاتجاهات ؟

وفى تصورنا أن المسوغ لذلك هو الجهد الذى غطى طويلاً على وجوه الحياة الفكرية فى الشرق ، والركود فى حياة التفسير الذى أصاب فهم القرآن الكريم والدين الإسلامى بكثير من التجاوزات والأخطاء الفادحة والانحرافات المدمرة ، بحيث أضحي واقع المسلمين — السياسى والاجتماعى والفكرى عامة — وهو أبعد ما يكون عن يحملون حقاً لواء هذا الدين وصار القرآن فيهم موزوناً بما فى أدمغتهم من معتقدات باطلة ، ومذاهب فاسدة ، يحملونه عليها ، ويرجعون بتأويله إليها ، فتاهوا عن هدايته وضلوا عن غايته^(١) .

وغدت تفاسير القرآن الكريم عاجزة عن أن تسعف المسلم الحديث بما ينبغي أن يبنى عليه مستقبل أمتة فى الحياة الجديدة المتشككة فى الإيمان والدين ، والقوارة بكل جديد من العلم والمعرفة كما غدا المسلم الحديث هو

(١) تفسير المنار ١، ٧١ وراجع كيف أسهم هذا الواقع مع الآراء والأفكار المعاصرة فيما يعد فى نشوء مفهوم منحرف للتجديد يفهم منه تعصير الإسلام وإخراجه فى ثوب غير ثوبه من ١٧٧ من هذه الدراسة .

الآخر عاجزاً عن اكتشاف الهداية القرآنية المبددة والمغمورة بين ركام الروايات والأسانيد في التفاسير الأثرية ، أو التناهي بين مذاهب وتقريرات التفاسير الاجتهادية^(١) .

« فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذى يوفق مع الآيات الكريمة المنزلّة فى وصفه ، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح »^(٢) .

ولما كانت هداية القرآن عامة باقية ، تتجدد فى أسلوبها بتجدد حياة المجتمع الإنسانى - ضرورة أن هذا القرآن كتاب الله الذى أحاط بكل شىء علماً ، وأودع فيه من الهداية والمعارف والحقائق الكونية ما يكفل صلاح البشرية ويحقق لها سعادتها ما قامت بخلافته -- كان لكل جيل من البشر أن يأخذ من هذه الهداية ما يناسبه فى عصره ومجتمعه ، ويشتتة الخاصة والعامة ودرجته من العلوم والمعارف^(٣) ، وعلى علماء كل جيل أن يدلوه على طريقة القرآن الكريم فى تثبيت الإيمان فى النفوس ، ودوافع الخير وموانع الشر ، وما يعينه على التوفيق بين ضميره الدينى وحياته الواقعية وبالجملة عليهم أن يوضحوا رأى التنزيل فيما يشغل المسلم المعاصر^(٤) من أمور الدين والدنيا عامة .

(١) يمكن أن نشير هنا إلى آخر ما وصل إلينا من تفاسير قبل العصر الحديث ينطبق عليها هذا الوصف ، فنحن تفسيرين أحدهما : مصرى هو « الدر المنثور » وضعه السيوطى فى القرن العاشر الهجرى كخلاصة لجمع الطارق التفسيرية التى سبقته ، وثانيهما : عراقى هو « روح الباني » للشهاب الألوسى فى القرن الثالث عشر الهجرى ، ويشبه أن يكون صورة عرضة لمنهج السيوطى فى كتابه بعد أن أضاف إليه معارفه الواسعة التى أهلتها لها مكاتبة العلمية فى عصره .

(٢) تفسير اننار ١٠/١ .

(٣) القرآن العظيم هدايته وإعجازه - محمد الصادق عرجون صفحة ١٥٢ - ١٥٣ .

(٤) لا تقل حاجة غير المسلمين فى العصر الحاضر إلى تفاسير جديدة عن حاجة المسلمين أنفسهم ، وكثير منهم يودون دراسة القرآن لمعرفة أصل العقيدة الإسلامية من أوثق مصادرها =

وكان أن نهض فريق من علمائنا بهذا العبء فاتجهوا إلى القرآن العظيم
يطلونه حق تلاوته ، وينظرون فيه على ضوء ما وصل إليهم اجتهادهم من
الإلام بالأفكار والآراء والمذاهب الجديدة التي جاء بها التطور الفكري ،
والتقدم العلمي ، ولم يكن للسابقين عهد بها ، ووجدوا القرآن الكريم يفتح
لهم أبواب الفكر الحر على مصاريعها ، فولجوا فيها يستنبثونه عن ذلك كله ،
وجاءهم الجواب من آفاق وحيه « سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى
يتبين لهم أنه الحق » (٥٣ فصات) .

== وإذا أردنا أن يكون القرآن والعقيدة الإسلامية موضع احترامهم فلامناس من أن نقدم لهم
بعوثاً في القرآن على النحو الذي يتفق والتفكير الحديث وندلهم فيها على أن القرآن مبعث
بدعوته وطريقته في حل الناس على الخير ، وتطهيره للؤمنين به من الكفر والخطية ،
انظر : الذكر الحكيم - محمد كامل حسين صفحة ٨ طبع النهضة المصرية ١٩٧١ .

حقيقة التجديد التفسيري :

وعلى ضوء ماسلكه المفسرون على اختلاف اتجاهاتهم ومناهجهم نستطيع أن نقرر حقيقة التجديد التفسيري بأنه استلزام آيات القرآن الكريم التوجيه والهداية في كل ما يعترض حياتنا مما يمس العقيدة أو الأخلاق ، أو يدخل في بناء اجتماعنا وسياستنا واقتصادنا . . . بما يكشف عن وفاء القرآن الكريم بحاجة البشرية وفاء لا يعوزها إلى غيره من طرائق الهدايات ، على أن يكون رائدنا في استلزام النص ألا تفرض عليه ثقافتنا وعلومنا ، أو نخلع عليه من فلسفاتنا وآرائنا ، بل أن نأخذ من النص — مستعينين بما تقدم — ما يعطيه لنا من قيم ، أو يدل عليه من آراء ومعتقدات أو يوحى به من أفكار علمية أو اجتماعية حتى ولو لم تتفق مع ما نعلمه من ذلك ، وذلك واجب دارمي القرآن الملح الذي يبين موقف القرآن من الآراء والأفكار والمذاهب الجديدة ، ويعطى كلمته الفاصلة في آثاره الخطيرة على أفكار الناشئة من الأمة وعقائدهم وسلوكهم وسائر شؤون حياتهم .

وإذا كان من البديهي أن القرآن الكريم حي وجديد دائماً — كما قررنا سابقاً — فإن التجديد التفسيري له بالمعنى الذي حددناه يعد في حقيقته تجديدآ في نظرتنا نحن إلى القرآن وليس معناه أن نصوص القرآن تغيرت مدلولاتها، أو أن حقائقه تغيرت أو تطورت في ذاتها^(١) إنما الذي تغير وتطور هو عقل

(١) لاحظ ترديد هذه المذكرة في مفهوم التجديد التفسيري عند المستشرقين الذي سنعرض له تريباً ويدل على تعصير مصدر الإسلام الأول بتطويره أو تحميل نصوصه مفاهيم عصرية .

الإنسان الذى يتسع إذا استنار ، وفكره الذى ينضج إذا استقام مع كثرة البحث والتجريب ، فيبدو له القرآن على حقيقته الأصلية الخالدة .

والتجديد التفسيرى بما قررناه لا يعنى إخضاع الآيات القرآنية — كما يحلو لبعض المرتزقة وهواة الظهور — لهذا التطور فى الأفكار والآراء والمذاهب الجديدة ، أو أن نجعل القرآن لقمة سائفة لكل ذى جاه وسلطان متخذين من التأويل وسيلة إلى الاستجابة لكل هوى ، إن ذلك هو التطاول على القرآن ، والانحراف به ممن أصابهم لونة الظهور بمظهر المجددين ، أو المتحررين ، وهم فى الحقيقة متحللون ، ولهم من القدرة والجرأة معا على تأويل آيات القرآن الكريم ما يساعدهم على تلبية كل الحاجات والتمشى مع كل الظروف ، ولا مانع عندهم من أن تساير الآيات القرآنية اليوم وضعا من الأوضاع تنقضه فى الغد القريب أو البعيد^(١) .

ويضطرننا سلوك هؤلاء إلى التعرض لمواقف المفسرين المصريين عامة من المدنية الحديثة ومعطياتها لنعرف من منهم يعد مجدداً فى تفسير القرآن الكريم أو متلبساً بالمجددين فلقد كان من ردود الفعل التى أحدثها العدوان الاستعماري وما صاحبه من غزو ثقافي وفكري وتطور سريع عرفته مصر خلال القرن التاسع عشر أن لجأ الكثير من المفسرين المحدثين إلى معاودة النظر فى النص الدينى بروح جديدة تختلف فى جوها عن طريقة ونظرة المفسر القديم إذ تحاول إحياء المعنى الواقعي التطبيقي للكلمة القرآنية ، مؤكدة أصالة الفكر الدينى والالتقاء الروحي والتاريخي لتراث الإسلام من جهة وباحثة باستلهاها لهذا الفكر والتراث عن تأويل جديد يناسب ظروف العصر الحديث والتطلع الثقافى والفكرى للعصر من جهة أخرى .

(١) نحن والقرآن — محمد عبد الله السمان ص ٦٦ طبع القاهرة ١٩٦٤ .

ومن حسن الحظ أن كان هذا الموقف المعتدل في مواجهة المدينة الجديدة هو سبيل الطليعة المجددة في تفسير القرآن الكريم من المصريين منذ ريادة الإمام محمد عبده لهم في الإفادة من مستحدثات هذه المدينة الجديدة ، مع الاحتفاظ بالأصول القديمة ، فجاءت تفسيراتهم نماذج من الأدب التوجيهي في استخدام النص القرآني لاستخلاص الدروس العميقة في الوطنية والإيمان وشئون الحياة برمتها أملا منهم في تنظيم المجتمع الإسلامي ، وضبط أموره المتغيرة بميزان مبادئ الإسلام الثابتة والدائمة ، فأدوا بذلك خدمة جليلة للفكر الإسلامي ، والمسلم الحديث الذي تطلع إلى الأخذ بالجديد وانتظر طويلا الحكم الإسلامي فيه ، وهكذا أتاح هؤلاء دون غيرهم من المفكرين للكلمة القرآنية أن تقوم بدورها الحيوي في واقع الأمة بعد أن عاش المسلمون خلال عصور الانحطاط يباعدون بينهم وبين واقعهم .

ويوضح رشيد رضا ذلك الموقف بقوله : « إن الله تعالى جعل الإسلام صراطه المستقيم ، ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والأخروية ، ولما كانت الأمور الروحية التي تنال بها سعادة الآخرة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان أتمها الله تعالى وأكملها أصولا وفروعا ، وقد أحاطت بها النصوص فليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئا ، وأما الأمور الدنيوية فلما كانت تختلف باختلاف الزمان والمكان بين الإسلام أهم أصولها وماهية إلى الحاجة في عصر التنزيل من فروعها ، وما جاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر في كل زمان ومكان ويهدي أولى الأمر لإقامة الميزان والعدل » (١) .

أما غير هؤلاء فقد توزعهم طريقتان من المغالاة في التجديد التي قد تهدد الإيمان والعقيدة ، والجمود على القديم الذي قد يتهدد المعرفة والتطور .

وإذا كنا هنا نتجاهل أصحاب الطريق الأخير الرافضين لكل جديد باسم الحفاظ على القديم ، لإيمانهم أن المبادئ الروحية الثابتة في الدين تستبعد كل إمكان للتغير ، ونزوعهم إلى تثبيت ماهو — أساسياً — متغير في طبيعته وإيثارهم الوقوف عند القديم وحده متجاهلين لأحداث العصر ، أو مستجيبين لها بجهود بائسة تحاول إثبات صلاحية الطريقة القديمة والمنهج الموروث مما عرفنا قلة غنائه سابقاً^(١) ، وكشف عنه ركود المسلمين في القرون الأخيرة — فإننا نكتفى هنا بالإشارة السريعة فحسب إلى أصحاب الطريق الآخر الرافضين لكل قديم باسم الانطلاق مع الجديد أولئك المتلبسين بالمجدين الحقيقيين ، والذين ظنوا أن التجديد يكون بالخروج على الأصول المعروفة والقواعد الموروثة ، فعملوا النص القرآني ما لا يحتمله من معتقداتهم ومذاهبهم ، واعتسفوا إنطاقه بكل ما أنت به المدنية الحديثة^(٢) ، سواء ما اتصل منه بالأمور الدنيوية والمادية مما يجوز مناقشته وتقبله أو رفضه ومحاربته ، ويسير على قانون التغير والتطور أو اتصل بأمور البشر الروحية من العقائد والمعنويات والمبادئ التي لها صفة الثبوت والدوام ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان .

وكان من الطبيعي أن يخفق هؤلاء فيما زعموه تجديدياً ، كما أخفق من قبلهم الجامدون على القديم لاكتفاء كل منهما بأحد وجهي القضية ، وتجاهل الوجه الآخر منها .

وننبه هنا إلى أن إخفاق الجامدين كان وراءه تفریطهم ، وكسلهم العقلي

(١) راجع ص ١٧٦ ، ١٨٠ من هذه الدراسة .

(٢) راجع نموذج ذلك النشاط المتحرف في تفسير القرآن ما سمي بـ (الهداية والعرفان في تفسير القرآن) والذي وصف صاحبه في تقرير لجنة العلماء التي خصته بأنه أفك خراس اشتكى أن يعرف فأخذ في الدين بتحريف كلام الله عن مواضعه .. راجع التفسير والمفسرون — الذهبي ١٩٨٣ .

وحرصهم على العيش فكربا في غربة تاريخية عن عالمنا المعاصر ، أما مدعو
التجديد فقد كان إفراطهم واندفاعهم يخفى في طواياهم نواياهم المخربة وأغراضهم
الخبيثة ، وأحقادهم الدفينة التي سايروا فيها معلمهم وساداتهم من المستشرقين ،
من عاشوا معهم عالمهم الثقافي حتى غلبت عليهم غربة جغرافية تجاوزت حدود
حضراتهم الواقعية التي ينتمون إليها ويمارسون فيها حياتهم اليومية .

وبذكرنا مفهوم هؤلاء للتجديد التفسيري الذي يطرحون فيه كل قديم
ويقبلون فيه كل جديد بغير تعديل فيه ، بل بتطويع النص لتقبله - بما عرفناه
من مفهوم للتجديد التفسيري عند المستشرقين الثلاثة الذين تحدثنا عن دراساتهم
للتفسير المصري ، وما رأيناه عندهم من امتداحهم فحسب لمحاولات التفسير التي
افتضح أمرها ووكلت بدءاً بتحقيق نتائج تخدم أغراض الاستشراق ثم
تقدم محاولات التجديد التفسيري الإيجابي ورميهم إياها بالرجعية والجمود^(١) .

(١) راجع ص ٧١ ، ٨٦ من هذه الدراسة .

عرفنا قبل أن حقيقة التجديد هي استلزام النص القرآني — باعتبار أن القرآن الكريم مصدر الدين وقاعدته الجوهرية — لإدراك كل معطياته التي ترسم المثل العليا للمسلم والمجتمع الإسلامي ، ومن ثم تكون الاستجابة لتوجيهاته العملية في الحياة اليومية والإيمان الكامل بمبادئه وتعاليمه وليس لدى المسلم من وسيلة إزاء بعض النصوص التي يخيّل إليه أنها تتعارض وحياته الحديثة إلا أن يفسرها تفسيراً يستسيغه الفكر المعاصر وأن يبحث دائماً عن حكمتها ومغزاها في ظل الموقف الجديد .

غير أن وظيفة التفسير هذه لم تكن في الماضي أكثر من محاولة الفهم الحرفي الجزئي للنص القرآني ، مركزة جل عنايتها على بيان معاني المفردات الأمر الذي جعل تفاسير القدماء أقرب ما تكون إلى المعاجم اللغوية الخاصة بالقرآن الكريم وقد كانت تتجه في كثير من الأحيان إلى البحوث النظرية التجريدية خاصة عندما يواجه المجتمع الإسلامي بموجات مستحدثة من الثقافة أو يتعرض مفكره لقضايا وأحكام علمية محددة .

ومثل تلك الوظيفة إن كانت قد حققت بعض النجاح في الماضي ، فلم تعد ذات بال في العصر الحديث «ولا أدل على هذا من أننا على الرغم من معاشتنا الطويلة للقرآن الكريم وجهودنا الضخمة في العناية به لاستطيع أن ندعى أننا قد انضج في أذهاننا ، وتحدد في إدراكنا الموقف القرآني الخاص إزاء عشرات المثات من الأمور التي عاجلها سواء كانت خاصة بالإنسان أو المجتمع

أو الطبيعة أو ما وراثها^(١) .

ومن هنا كان ميل المفسر الحديث إلى التطبيق العملي في التفسير ، ومواجهة جماهير الأمة للأخذ بيدها على الطريق وهو بصفة عامة على ذكر دائم بواقع أمته وقد يقل في تفسيره تفصيلات بيانية أو لغوية أو غيرها مما اهتم به القدماء ، إسراعاً منه في الهجوم على غرضه التوجيهي ، وتجنباً للقارئ أن تثقله هذه التفصيلات عن متابعة الهدف الذي يحرص على إبرازه^(٢) إنه يتجاوز ذلك كله إلى محاولة إدراك ما يمكن أن نطلق عليه اسم النظرة الكلية للقرآن أو المفهوم القرآني — بالنسبة إلى كل ما تناوله القرآن بحديثه المقدس^(٣) يدفعه إلى ذلك واقع الأمة ومآحيها من قضايا ومشكلات .

فطبيعة المرحلة التي يحياها الفكر الإسلامي الحديث والمرحلة الاجتماعية التي تجتازها الأمة هي التي صبغت الجهود الإسلامية — بما فيها تفسير القرآن الكريم — بطابع عملي في كل المجالات ، لأن المسلمين صاروا معنيين بتعويض ما فاتهم من تقدم خلال عصور الانحلال الماضية ، مهتمين بالوقوف في وجه القوى الأجنبية المتوغلة في أعماق المجتمع الإسلامي^(٤) وهذا يفسر لنا كيف أن اتجاه التفسير الهادئ التوجيهي كان أسرع الاتجاهات التفسيرية ظهوراً كما سنعرف بعد .

وقد تجاوب التفسير الحديث مع النهضة الأدبية والعلمية في هذا الالتزام العملي الواقعي ، واستطاع المفسرون أن يؤديوا دورهم السياسي والاجتماعي والفكري دون أن تفوتهم حاجتهم إلى معطيات العلم والحضارة واستعدادهم لمجاراتها وكما وجدوا في آيات القرآن الكريم ما يبعث في الناس تنظيم جهودهم

(١) مجلة الثقافة عدد نوفمبر ١٩٧٥ التفسير الأكاديمي — عبد الله خورشيد ص ٢٠ .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر — الشرفاوي ص ١٠٧ .

(٣) الثقافة — نوفمبر ١٩٧٥ التفسير الأكاديمي — خورشيد ص ٢٠ .

(٤) الفكر الديني في مواجهة العصر — الشرفاوي ص ١٠٩ .

في الكفاح من أجل الحق والعدل ، ويدفعهم إلى التعجيل بمعالجة قضايا الاجتماع والفكر ، بغية العثور على معيار إسلامي للحكم على القيم الجديدة الوافدة والإفادة منها في غير جمود — وجدوا أيضاً في آيات القرآن الكريم ما استطاعوا به العثور على مركب ثقافي جمع شتات الأمة الإسلامية التي عاشت قروناً طويلة في ثنائية فكرية ، وهوة سحيقة بين الفكر الديني المرتبط بماضي الأمة والتفكير العالمي الحديث الذي يمثل حضارة الغرب .

وقد كان ذلك كله مؤذناً أيضاً بظهور مسمى بالاتجاه العلمي في التفسير الذي ربط بين القرآن الكريم بوصفه القاعدة الثقافية للأمة الإسلامية ، والعلم الحديث أعظم ما تدل به المدنية الغربية .

ومن حيث وكل هذان الاتجاهان بمناهضة التخلف ، ومواجهة معطيات المدنية حتى في أرقى ما أتت به من العلم المادي ، كان هناك اتجاه ثالث يؤصل للاتجاهين السابقين ، ويدعم رسالتهما لأنه غنى بإبراز خلود ثقافة الدين الإسلامي وعموميتها ، وقد انتهى هذا الاتجاه إلى أن الحاققة الأخيرة من سلسلة البحث يجب أن تكون معجزتها خالدة حيث يظل هذا الدين وحده مصدر الدعوة إلى آخر الزمان ، ونظل حاجة البشرية إلى تبليغه مستمرة ومن ثم كان تركيز هذا الاتجاه على معجزة الدين الخالدة والبحث في أهم جوانب إعجازها وهو التركيب النفسي لآيات القرآن الكريم ، وما يمكن أن تعطيه حول موضوعاتها من قيم أدبية وفكرية ، نحس فيها روح الإنسانية وفطرتها الأصلية وهو أمر يستوى في فهمه العربي وغيره إذا أحسن إيضاحه ، وارتفع المفسر في ذلك عن مستوى النظم والعبارة كما فعل القدماء .

ومن هنا فقد سمي هذا الاتجاه بالأدبي لأنه فضلاً عما تقدم فقد تعرض

لتفسير القرآن وبيان إعجازه النفسى والأدبى باعتبار أن القرآن الكريم هو كتاب العربية الأكبر ، وأثرها الأدبى الأعظم ، ! لا : بل كتاب الإنسانية الأكبر لا العربية وحدها .

هذه جوانب التجديد التفسيرى فى خطوطه الأساسية واتجاهاته العامة التى شكلتها قضايا الواقع العصرى وظروفه الفكرية وإن كانت هناك بعض الروافد والتيارات احتوتها بعض الاتجاهات العامة فإننا نكتفى بالإشارة إليها هنا حتى نعرض لها فى موضعها من الدراسة — لتتابع جوانب التجديد الأخرى ، ونعنى بها المناهج الفنية والقوالب الجديدة فى أشكال التفسير التى صبت فيها أفكار وقضايا الاتجاهات الجديدة .

ونعترف هنا بصعوبة التعرف على هذه الأشكال ، نظراً لأنها لم تسفر عن حقيقتها بوضوح فى أعمال المفسرين الرواد من جهة ، ولأن ظروف العصر الراهنة مازالت إلى الآن تفرض أنماطاً وأشكالا تفسيرية تظهر فى أعمال المفسرين المعاصرين من جهة أخرى ، فعلى الرغم من أن قضية التفسير القرآنى قد وضعت منذ نهاية القرن الماضى فى ضوء الفكر الحديث ، ونظر إليها علماء مصر المحدثون فى هذا الضوء خاصة فى الجانب الاجتماعى منه إلا أنهم لم يحددوا منهجاً للتفسير الكامل « فالتفسير العظيم الذى ألقه طنطاوى جوهرى هو إنتاج علمى أشبه بدائرة معارف ولا ينطوى على أقل اهتمام بتحديد منهج كما أن تفسير رشيد رضا الذى اتبع فيه محمد عبده لم يضع هو الآخر هذا المنهج فقد كان همه أن يخلع على المنهج القديم صبغة عقل جديد ، ومع أنه لم يعدل طريقة التفسير القديم تعديلاً جوهرياً ، فإنه قد خلق فى الصفوة المسلمة التى تعشق التجديد الأدبى اهتماماً حياً بالنقاش الدينى ، ومع ذلك ظلت مشكلة

التفسير خطيرة بالنسبة لاعتقاد المفكرين الذين شكلتهم المدارس العقلية والفكر الحديث^(١).

وبكشف لنا هذا النقل عن جوانب التجديد في هذين التفسيرين ، وهي جوانب فكرية تدرج كلا منهما في اتجاه مغاير لاتجاه الآخر على حين يجمعهما معاً تلك الظاهرة المهمة وهي قصورها عن تقديم منهج تفسيري جديد والتزامهما بالطريقة التقليدية القديمة في تتبع النص القرآني ، والتي سمحت باستيعاب اتجاهيهما المفكرين ، وتلك حقيقة بارزة في تاريخ التفسير المصري الحديث حيث سائر المنهج القديم — الموروث منذ نشأت التفسير القرآني — سائر المناهج المستحدثة وحمل على يد هؤلاء الرواد^(٢) عبء التجديد الفكري ، واستطاع المفسر التقليدي أن يتعمق الصلة بين مفهوم النص وواقع المجتمع سواء كانت الصلة اجتماعية أو علمية فخلع بذلك على التفسير التقليدي المنهج صفات لم تكن من طبيعته قديماً ، وعبر عن جوانب فكرية متعددة في حياتنا ، وحاول تأسيس الثقافة الجديدة على أساس قرآني^(٣).

وإذ كنا لا نحاول درس هذه التفاسير التقليدية المنهج إلا من حيث ماقدمته لنا من جديد الفكر ، لقصورها في تقديم منهج جديد واضح — فان محاولات التفسير الأخرى ذات المناهج غير التقليدية سوف تكون محل اهتمامنا لامن حيث ماقدمته من اتجاهات فكرية جديدة فحسب ، ولكن من حيث منهجها وشكلها الفني ، ووماؤها الذي حمل هذا الفكر ، وهو جانب

(١) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبي ص ٢٣ .

(٢) فقد نجح المنهج التقليدي في التفسير هؤلاء الرواد لأن محاولات غيرم لم تقدم جديداً من الفكر صفة عامة وغالبها يقوم على تلخيص المحاولات القديمة في التفسير أو اختيار بعضها وكأن استجابتها للشكل المنهجي التقليدي المأثور حانها على ترديد المضمون والوقوف عنده دون إضافة جهد جديد ، وهذا ما يوضح لنا بعد لماذا لم تدخل هذه المحاولات ضمن موضوع دروسنا لأنها لا يمكن أن توصف بالجدة لا منهجاً ولا اتجاهها .

(٣) الفكر الديني في مواجهة العصر — الشرةوى ص ٩٣ .

لا يقل في أهميته وجدته عن الجانب الفكري ؛ لأنها بهذا الشكل والمحتوى
معاً تعد الصدى الحقيقي للعصر الحديث ، والجدير بدرسه وتقويمه والكشف
عن الزائف فيه والاعتراف بفضل الجيد منه .

وقد مكنت هذه الأشكال الفنية من الأنماط المستحدثة والمناهج الجديدة
التي اقتضتها ظروف العصر وملابسات الحياة الجديدة — المفسر الحديث من
أداء واجبه الجديد في توجيه المجتمع الإسلامى وكان أسبقها في الظهور هو
التفسير بالمقال ، فلقد استطاع جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وفريد وجدى
وغيرهم من خلال المقالات القرآنية التي كانت تنشر بالصحف المختلفة الربط
الموفق بين مراعى النص القرآنى ومشكلات المجتمع المعاصر الملحة فتخففوا
كثيراً من الالتزام بتسلسل الآيات التي قد تكون مدلولاتها بعيدة عن دائرة
مقالاتهم وركزوا نظرهم على تحليل الآيات التي تتعرض لمقالاتهم بحسب
العثور منها على وجهة النظر الإسلامية والمبدأ الإسلامى الذى يحكم المشكلات
أو موضوع المقالات وأسسوا بذلك دعائم منهج جديد أثرى الفكر القرآنى
والتفسير الحديث في مختلف اتجاهاته^(١) .

وعلى حين اعتمد أصحاب المقال التفسيرى في تأسيس موقفهم الفكرى
على فهم معين للنص القرآنى وجد غيرهم من المفسرين أن وظيفة التفسير في
العثور على موقف القرآن وكلمته النهائية في مسألة أو موضوع من
الموضوعات صعبة التحقيق بهذه الصورة أو بهذه النظرة العجلى في المقال
التفسيرى ، حيث تعدد آيات الموضوع الواحد ، وتفرق بين كثير من سور

(١) نكتلى — الى حين — بالإشارة إلى مجموعات من المقالات مثل مقالات مقدمة
المصحف المفسر لمحمد فريد وجدى طبع الشعب بالقاهرة ١٩٧٧ في الاتجاه الهدائي ، ومقالات
الذكر الحكيم لمحمد كامل حسين في الاتجاه الأدبى ، ومقالات كتاب إعجاز القرآن الكريم
في عالم طبقات الأرض لمحمد محمود طبع القاهرة من ٤٢ — ١٩٥٧ في الاتجاه العلمى .

القرآن الكريم، وربما توزعت في السورة الواحدة، كما أنها صعبة التحقيق إذا
الزمنا خطة القدامى التي تتناول النص القرآني على الترتيب الذي جاء به في
المصحف وهو ترتيب كما نعلم غير موضوعي تشتت باتباعه اتهامات المفسر
وتوزيع جهوده جرياً وراء موضوعات القرآن الكريم التي تتداخل وتتشابك
وتتنوع وتختلف طبقاً لأسلوب القرآن الكريم الخاص^(١).

هذا من جهة قصور أى من المنهجين السابقين في تحقيق الوظيفة التفسيرية
من جهة موضوعات القرآن وطبيعة محتوياته، فلقد تبدو الوظيفة التفسيرية
مستحيلة على هذا النحو أو ذاك حتى لو أفنى أجيال من العلماء أعمارهم بغية
تحقيقها فإن رحابة الموضوعات القرآنية وتنوعها شيء فريد حقاً طبقاً لتعبير
القرآن الكريم ذاته « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٣٨ الأنعام) فهو
يبدأ حديثه من ذرة الوجود المستودعة باطن الصخر، والمستقرة في أعماق
البحار إلى النجم الذي يسبح في فلكه نحو مستقره المعلوم^(٢) وهو يتقصى
أبعد الجوانب المظلمة في القلب الإنساني فيتغافل في نقب المؤمن والكافر
بنظرة تلمس أدق الانفعالات في هذه النفس وهو يتجه نحو ماضى الإنسانية
البعيد ونحو مستقبلها المستقر في ضمير الغيب وهو يرسم لوحة أخاذة لمشهد
الحضارات المتتابع ثم يدعونا إلى تأمله لنفيد من عواقبه عظة واعتباراً وإن

(١) خالف القرآن في ترتيب مسأله وموضوعاته وسائر أموره ما تعارف عليه البعير

في مصنفاتهم من تجميع مسائل كل علم أو تخصص أو موضوع في مكان واحد لأن مزج القرآن
لذلك كله يحقق لسائر تراثه وحفاظه أنواعاً كثيرة من الهداية حتى لو قلل مصولهم من قراءته
أو حفظه مما لا يتيسر لهم لو جرى القرآن على غير ذلك. راجع الوحي المحمدي-رشيد ص ١٠٧.

(٢) يشير بذلك إلى الآيتين: « يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل تسكن في

صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله » (١٦ لقمان) ... « كل في فلك يسبحون »
(٣٣ الأنبياء).

دوره الأخلاقي لثمرة نظرة نفسية في الطبيعة البشرية تصف لنا النقائص التي ينهى عنها والفضائل التي يدعونا إليها من خلال حياة الأنبياء وأقوامهم .

إن رحابة موضوعات القرآن وعمقها تشده العقل الإنساني وتوقفه حائراً يصرخ مع المفكرين والحكماء أمثال (توماس كارليل) إعجاباً بالقرآن « هذا صدى متفجر من قلب الكون نفسه » (١) .

ومن هنا كانت الدعوة إلى تفسير القرآن الكريم على أساس من موضوعاته وهو منهج يعتمد فيه المفسر أولاً إلى جمع الآيات التي وردت في موضوع واحد ثم يضعها أمامه كمواد يحللها ويفقه معانيها ويعرف النسبة بين بعضها وبعض ، فيتجلى له الحكم ويتبين مرماها وبذلك يضع كل شيء موضعه ولا يكره آية على معنى لا تريده كما لا يغفل عن مزية من مزايا الصوغ الإلهي الحكيم (٢) .

وربما لم تكن حاجة الناس إلى هذا النوع من التفسير ضرورية ، وملحة في العصور السالفة بقدر ما هي كذلك في عصرنا الحاضر خاصة ذلك النوع الذي يراد إذاعته على الناس بقصد إرشادهم إلى ماتضمنه القرآن الكريم من أنواع الهداية وإلى أن موضوعات القرآن الكريم ليست نظريات يشتغل بها الناس من غير أن يكون لها مثل واقعية فيها يحدث للأفراد والجماعات وما يتصل بحياتهم من أفضية وشئون .

على أن غير هؤلاء وأولئك — ممن جنحوا إلى التفسير بالمقال أو ساروا على المنهج الموضوعي — لم ترقهم أياً من الطريقتين السابقتين ، كما لم ترقهم الطريقة التقليدية التي التزمت — في تجليتها كلمات القرآن واستخلاص

(١) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبي ١٨١ .

(٢) لهذا المنهج شروط صعبة ومتعددة نعرض لها تفصيلاً في موضعها .

معانيها — ترتيب القرآن التوقيفي الذي هو عليه في المصحف الإمام (سورة سورة ، وآية آية) دون غيره من ترتيبات أخرى فإن تلك الطريقة على الرغم من حفاظها على ترتيب القرآن المعروف والمتعبد بتلاوته وكشفها لإعجاز القرآن وبيانها في الأسلوب والسياق وغير ذلك — لم تكن الطريقة الفضلى في الكشف عن القيمة الذاتية الحقيقية لموضوعات القرآن الكريم والإيمان بمستواها الرفيع الذي يعجز عنه البشر ، وإنما قدمت لنا توضيحاً مفككاً لهذه القيمة الذاتية في جانبها الموضوعي .

وإذا كانت الطريقة الموضوعية الحديثة قد اضططعت بهذا العبء الأخير فقد احتوت مخاطر وعيوباً ناتجة من أطرافها لسياق الأسلوب الكاشف عن الإعجاز البياني ومن عدم حفاظها على الترتيب التوقيفي وتجاوزها إياه إلى ترتيب آخر لآيات الموضوع الواحد حسب تاريخ نزولها وتسلسل وقائعها .

ولهذا يطرح هؤلاء طريقة أخرى يجمعون فيها بين الطريقة التقليدية والطريقة الموضوعية حفاظاً على ميزة كل منهما وتلافياً لما تضمنته من عيوب ومخاطر ؛ إذ تحافظ هذه الطريقة على ترتيب القرآن التوقيفي فتفسر آيات القرآن طبقاً له ، ثم تسمح لنفسها داخل هذا الإطار التقليدي بالتركيز على الموضوعات التي يتعرض لها القرآن فتوقف أمام الموضوع عند أول آية تعرض له وتشد إليها جميع آيات القرآن التي أثار هذا الموضوع أو تعرضت له حتى يتمكن المفسر — طبقاً لهذه الطريقة — من جمع شتات الموضوع ودراسته من جميع جوانبه فإذا ما اكتملت لديه هذه الدراسة عاد المفسر مرة أخرى إلى الآية التالية في سياق تفسيره التقليدي .

تلك طرق أو مناهج أو أشكال تفسيرية ثلاثة جديدة تماماً (منهج

التفسير بالمقال والمنهج الموضوعي والمنهج التقليدي الموضوعي (وهي في جدتها تمثل الوجه الآخر من جوانب التجديد في التفسير المصري حديثاً ، وإذا كان الوجه الأول الخالص بالاتجاهات والجوانب الفكرية قد احتل مكانته في خريطة الفكر الديني وتاريخ التفسير ولم يجد من يعترض على وجوده من حيث إنه يمثل الحلقة الأخيرة من سلسلة آراء وأفكار العصور التي تعكسها التفسير ، فربما وجد من يعترض على اعتبار التفسير بالمقال من قبيل التفسير القرآني ؟ أو يتردد في قبول المنهج الموضوعي واعتماده طريقاً للبحث عن مواقف القرآن في موضوعاته ؟ أو يرى في المنهج التقليدي الموضوعي خطأ ومزجاً يرتفع عنهما مقام القرآن الكريم ؟ .

وربما دعم هذه التساؤلات وزاد في أهميتها ما يراه أصحابها من القاسم المشترك بين هذه المناهج الجديدة الوليدة ، وهي أنها لم يقدم أى منها تفسيراً متكاملًا للقرآن الكريم كما قدمه المنهج التقليدي ، بل ربما ظلت بعض هذه المناهج الجديدة حبيسة إطارها النظري الطموح ولم تظهر بتطبيقات عملية حقيقية على مستوى إطارها النظري .

ولذا نرى أن نرفع هذه التساؤلات ونزيل تلك الغشاوات ، حتى نأخذ هذه المناهج الجديدة مكانها في خريطة الفكر الإسلامي ، وتحتل مكانها لأول مرة في تاريخ التفسير مكتسبة بذلك شرعيتها من جهة ومضيفة تلك الشرعية أيضاً على الجوانب الأخرى من الاتجاهات الحديثة من جهة أخرى تلك الجوانب التي ما تكشففت في عمومها إلا من طريق هذه المناهج الجديدة ، ولقد أشرنا من قبل إلى أن المنهج التقليدي المؤلف في التفسير المسائل لم يكبد يقدم لنا من الفكر جديداً بصفة عامة إلا في آثار الرواد فحسب، وغالب ما ظهر منه حديثاً يقوم على تلخيص المحاولات القديمة في التفسير أو اختيار

بعضها ، وهي إن تخطت ذلك إلى مناقشة فكرة جديدة أو تطبيق منهج مستحدث أحياناً فلنما تفعل ذلك من قبيل الاستطراد الذي يخرج القارئ عن موضوع النص^(١) وكان الالتزام بالمنهج التقليدي أوجب على متبعيه التزاماً آخر بترديد المضمون القديم والوقوف عنده .

ونحن إذ نحاول رفع هذه التساؤلات حول المناهج الجديدة وإزالة تلك الغشاوات لانتمحل الأسباب لذلك أو نتحلل الدواعي والحيثيات ، ولكننا نستند إلى المفهوم التقليدي نفسه لعلم التفسير ونحتكم إليه ونرى ما إذا كان يسمح بهذه الأطر والأشكال في تحقيق وظيفة التفسير أم لا ؟ ونكتفي هنا بأول وآخر تعريفين لعلم التفسير وردا بآثار المهتمين بتحرير مصطلحات الفنون والعلوم أو المشتغلين بدراسة القرآن وعلومه .

يقول التهانوي : (علم التفسير علم يعرف به نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكها ومدنها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعداها ووعيدها وأمرها ونهيها وأمثالها وغيرها^(٢)) .

أما الزركشي صاحب (البرهان في علوم القرآن) فيرى أن علم التفسير « علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ^(٣) » .

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر - الشرفة ص ٩٥ .

(٢) كشف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٤ .

(٣) البرهان في علوم القرآن ١/ ١٣ .

وهذه التعريفات — كما نرى — تلتقى — وغيرها — عند معنى الإبانة لكلام الله تعالى والعلم بأصول يعرف بها نزول الآيات وشؤونها ... وغيرها مما عدته التعريفات دون أن تحدد نمطا معينا أو شكلا محدداً يلتزمه المفسر ، وتلك حقيقة وعاما كثير من المفسرين طوال تاريخ التفسير خاصة أولئك الذين اهتموا بإبراز علوم القرآن فقصر كل منهم تفسيره على بيان الآيات التي تبرز وتوضح أنواع هذه العلوم^(١) .

ومن أجل ذلك نتفق مع أحد الدارسين^(٢) في هذا الميدان على أن نعد من التفسير في حدود الأطر العامة للتعريفات السابقة — كل نشاط ثقافي يعتمد في تأسيس موقفه الفكري على فهم معين للنص القرآني ، سواء سلك هذا النشاط النمط المسلسل والمنهج التقليدي الذي ورثناه عن السلف أو غير ذلك من الأنماط والمناهج والتي يدخل فيها ما طرحه العصر الحديث من مناهج المفسرين المصريين كمنهج التفسير بالمقال والمنهج الموضوعي والمنهج التقليدي الموضوعي .

وهكذا تتسع دائرة التفسير أمانا ويصبح أفق التفسير على هذا الاعتبار عريضا شاملا لكل ألوان التفكير المؤسس على فهم معين للنص القرآني مهما كانت الصورة أو المنهج الشكلي لهذا التفسير .

أما أن هذه المناهج لم تقدم تفسيرات متكاملة للقرآن الكريم — وهذا حق — فرغم أن تلك قضية أخرى ربما أثارَت تساؤلات محرّجة حول قيمة

(١) من ذلك على سبيل المثال كتب أحكام القرآن لكل من الشافعي والحنافى وابن العربي وغيرهم وهى كلها فى علم واحد من علوم القرآن هو علم الفقه .

(٢) الدكتور عفت محمد الشرقاوى راجع : دراسته المتأززة - الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٩٥ .

ما يقدمه المنهج التقليدي حديثاً في تفسيراته المتكاملة - فإن طبيعة المناهج الحديثة - كما قررناها - لا تسعف أحداً ولا تسمح له بإمكانية ذلك ، وإلا فهل لنا أن نتخيل كيف يمكن لفرد ما أو أمة بأكملها أن تستوعب ميراث الإنسانية الفكرى وحضارة وثقافة عصرها الذى تلاشت فيه الحدود وقربت المسافات ثم تنظر فى هذا كله فى ضوء معطيات النص القرآنى وعلى هدى من مبادئه وتعاليمه فى الحكم على هذه الأشياء كلها .

ثم ألا يعرف هؤلاء أن محاكاة القدامى - مجرد محاكاة لهم - فى تقديم تفسير ذى منهج تقليدى أمر تحول دونه اليوم - عقبات وأوضاع نبئت معها ونصيح فى عجب وغبطة لأسلافنا على إنجازاتهم الضخمة - فى دراسة القرآن وخدمته ؟

وبعد :

فإذا لم تشكل أنواع التفكير المؤسسة على أفهام معينة لنصوص القرآن فى صورها وأشكالها الثلاثة الجديدة - إذا لم تشكل جزءاً من التفسير الحديث للقرآن الكريم فماذا نسميها إذن ؟

المبحث الثالث

مشروعية التجديد التفسيري - أسسه ومسوغاته

ونظن أننا بحاجة الآن أن نقرر بين يدي هذه المشروعية مبادئه كلام الله في كتابه الكريم لغيره من الكلام ، وسمو كتابه في خصائصه المتنوعة على ما تقدمه ولحقه من كتب سماوية أو أرضية ، فهو يعلو كثيراً على تفسيراته ، ويرتفع عن أفهامه المتجددة ويحتوي هذا كله ، وكان لسان حاله يقول : « كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً » (٨٤ الإسراء) .

فلا مظنة هنا لخطر على النص من تجديد في فهمه ، أو تقليب لأوجه النظر فيه ، ولا مجال هنا لخوف من تحريف أو تبديل في سياق أسلوبه أو نسقه الفكري كما حدث لغيره من النصوص الدينية التي سبقتها ، والتي يسلم المؤمنون بقدسيتهما أنفسهم بأن عبارتها وصياغتها بشرية اللفظ والتركيب^(١) ، وليس ذلك كله إلا لسبب بسيط هو تكفل الله تعالى بحفظ كتابه الكريم : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (٩ الحجر) ، على حين وكل حفظ النصوص الدينية الأخرى للناس فقال : « والربانيون والأخبار بما استحفظوا من كتاب الله » (٤٤ المائدة) .

وحفظ المسلمين - الذي هو من حفظ الله - لكتاب دينهم وسنة نبيهم ، وتوثيقهم لها والعناية بهما ، لا يدانيه - فيما يشهد التاريخ - أي حفظ وتوثيق ،

(١) الظاهرة القرآنية - مالك بن نبي ص ٦٤ .

أو أية عناية ، بل لم يعرف التاريخ علم التحرى والتثبت في الأخبار إلا عند العرب المسلمين فيما نشأ من علوم حول مصدرى دينهم الخفيف .

وعلى حين خاطبت النصوص الدينية - قبل القرآن الكريم - البشرية في أطوار نموها الأولى - خاطب القرآن الكريم البشرية كلها في أطوار نضجها ، وإلى آخر الزمان ، فجاء القرآن الكريم مصداقاً لما بين يديه من الكتب ومهيئاً عليها ، جامعاً لما فيها من الحقائق وزائداً عليها ، ومن الإيمان بهذه الحقيقة انبعثت جهود المسلمين ودراساتهم في القرآن وتفسيره ، محاولين الكشف عن أسرارهِ وعلومهِ ، التي آمنوا بأن قطع القرآن بحقائقها لا يناسب أطوار الناس الفكرية في عصر التنزيل التي لم ترتق بعد إلى إدراك هذه الحقائق^(١) .

ويتأكد هذا بما يكشف عنه « تعدد نظر الشخص الواحد - فضلاً عن أنظار الناس جميعاً في القرآن الكريم ، وتكرر تدبره - من ثراء المعاني والأفكار ، والعلوم والمعارف التي يحملها النص الواحد المحدد ، حتى لكأنك تقرأ النص فتجد في ألفاظه من الشفوف والأحكام ما يتسابق به مغزاه إلى نفسك دون كد خاطر ولا استعادة حديث ... ويخيل إليك أنك قد أحطت به خيراً ووقفت على معناه محدوداً ، هذا ولورجعت إليه كرة أخرى لرأيتك منه بإزاء معنى جديد غير الذي سبق إلى فهمك ... حتى ترى للجملة الواحدة أو الكلمة الواحدة وجوها عدة كلها صحيح ، أو محتمل للصحة ، كأنما هي فص من الماس يعطيك كل ضلع منه شعاعاً ، فإذا نظرت إلى أضلاعه جملة بهرتك بألوان الطيف كلها ، فلا تدري ماذا تأخذ عينك وماذا تدع ، ... وهكذا تجد كتاباً مفتوحاً مع الزمان يأخذ كل منه ما يسر له ،

(١) تفسير المنار ١/٢٠٢ .

بل ترى محيطاً مترامى الأطراف لا تحده عقول الأفراد ولا الأجيال^(١) .

وهنا يمكن أن يتحدد أول أساس من أسس التجديد التفسيري ومشروعيته وهو احتواء مدلول النص القرآني — كنص إلهي — على حقائق فكر القرون المتطاولة حتى آخر الزمان — فضلاً عن القرون السابقة لنزوله — مع مسابرة في خطاب العرب لأحوالهم وأساليب حياتهم وما اعتادوا عليه .

ولما كان القرآن الكريم إنما أنزل لهداية البشر ، فقد اقتضت الحكمة الإلهية أن ينزل بأسلوب لا يصدم البدهي المسلم به عند الناس فيكذبوه ، ولا ينافي حقائق الأشياء فيكون ذلك داعياً إلى تكذيبه إذا يسر الله سبيل الكشف عنها لأولى العلم في مستقبل العصور ، وهذا من أعجب عجائب القرآن التي لا تنقضي ، فإن التعبير عن حقائق الأشياء بأسلوب يطابقها تماماً ، ثم لا يصدم الناس فيما يعتقدون أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه إلا الله الذي أنزل القرآن بالحق هدى للناس .

والمثال الواضح لهذه الظاهرة قوته تعالى : « والشمس تجري لمستقر لها » (٣٨ يس) فإن جريان الشمس قضية تنطبق على المشاهد البادي من حركتها في السماء من المشرق إلى المغرب ، غير أن العلم الحديث في طريقه إلى معرفة الحقيقة أثبت أن الحركة الحقيقية التي نشأت عنها حركة الشمس الظاهرة إنما هي للأرض التي تدور أمام الشمس حول محورها من الغرب إلى الشرق وينشأ عن ذلك الليل والنهار ، ولكن العلم سرعان ما أثبت — مضيفاً إلى ما سبق — الصديق الحرفي للآية القرآنية باكتشافه حركة ذاتية للشمس تتجه بها إلى مستقرها « فيجا » بسرعة اثني عشر ميلاً في الثانية .

(١) النبأ العظيم — الدكتور محمد عبد الله دراز ص ١١١ طبع السعادة بالقاهرة

سنة ١٩٦٠ .

« فالتطابق بين الخبر القرآني والجري الظاهري فيه عبرة وهدى للناس طوال الحقبة التي علم الله سبحانه أن سوف تمر قبل أن يستطيع أولو العلم الكشف عن جري الشمس الحقيقي ، حتى إذا كشفوه وحققوا صدق الخبر الكوني القرآني حرفياً كان في ذلك هداية أخرى ومعجزة علمية تقنع كل ذى عقل لم يغل به الهوى والعناد »^(١) .

وللإمام هنا - في تقرير رأيه بشأن عقائد الأمم في الملائكة - تعبير جدير بالالتفات إليه حيث يقول : « فلو ركنت إلى أنها (الملائكة) قوى أو أرواح ، وأن الله ذكرها لك بما كان يعرفها سلفك وبالعبرة التي تلقفتها عنهم ، كيلا يوحشك بما يدهشك ، وترك لك النظر فيما تطمئن إليه نفسك من وجوه تعرفها ، أفلا يكون أرواح لنفسك ، وأدعى إلى طمأنينة عقلك ؟ أفلا تكون قد أبصرت شيئاً من وراء حجاب ووقفت على سر من أسرار الكتاب ؟ »^(٢) .

« وهكذا تجد في أسلوب القرآن من اللين والمطاوعة على التقلب والمرونة في التأويل بحيث لا يصادم الآراء الكثيرة المتقابلة التي تخرج بها طبائع العصور المختلفة ، فهو يفسر في كل عصر بنقص من المعنى وزيادة فيه ، واختلاف وتمحيص ، وقد فهمه عرب الجاهلية الذين لم يكن لهم إلا الفطرة ، وفهمه كذلك من جاء بعدهم من الفلاسفة والعلماء »^(٣) .

وتلك المعادلة الصعبة حقيقة لم تثبت لنص آخر غير القرآن الكريم ،

(١) الإسلام في عصر العلم — محمد أحمد النبراوى ص ٢٣٩ — ٢٤٣ طبع السعادة بالقاهرة سنة ١٩٧٣ .

(٢) تفسير المنار ١/ ٢٧٣ .

(٣) إعجاز القرآن — مصطفى صادق الرافعي ص ٢٦٥ الطبعة التاسعة الكتاب العربي بلبنان سنة ١٩٧٣ .

مهما علت منزلته ، وارتفعت قيمته^(١) ، وقد تحقق للقرآن ذلك باتباعه منهجاً بسيطاً يجمع بين الصرامة المطلقة في وضوح المضمون العام ، والرونة التامة في عدم تحديد شكل المضمون ، حين تخير القرآن لبيان مضموناته أقوالاً ذات تأثير خاص تقف دائماً في منتصف الطريق بين المجرد غامضه وبهيمه ، وبين الحسى المفرط في الشككية^(٢) ، إنه مثلاً يكشف للبشرية - في بساطة شديدة - مبدأ عاماً في علم التكوين وهو الزواج بين أصل الأشياء المعبر عنه باتحاد الذرات الكهربائية - سلبية وإيجابية - وهذا ما نجده في قوله تعالى : « ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » (٤٩ الذاريات) وأبلغ من هذا في العموم وأدهش لأولى الأبواب والفهوم قوله عز وجل : « سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنقسمهم ونملاً ولا يعلمون » (٣٩ يس)^(٣) .

وفي نصوص القرآن ما يعين على النظر في مذاهب الفكر باحتوائه على مبادئها دون التقييد بنتائجها ، وليس في مذهب التطور الحديث - مثلاً - مبدأ أهم من تنازع البقاء ، وبقاء الأصلح ، وليس النظر في هذين المبدأين محظوراً على من يقرأ في القرآن الكريم أن صلاح الدين والدنيا لا يتفق للناس

(١) ويذكر هنا اعتراف ابن عباس بتلك الحقيقة حين قال في تشبيه شرر النار بالقصر في قوله تعالى : « إنها ترى بشرراً كالقصر » (٣٢ الرسالات) : إنه وارد على ما هو المتعارف في بلاد العرب من جعل تصورم قصيرة السمك جارية في هيئتها وشكلها بحرى الخيام . راجع تفسير جزء تبارك — عبد القادر المغربي ص ١٣٢ ، وأيضاً ص ٥ ، ١٢ ، ٥٩ . طبع الشعب بالقاهرة . د . د .

(٢) دستور الأخلاق في القرآن الكريم — محمد عبد الله دراز ص ١٠ ترجمة عبد الصبور شاهين الكويت ولبنان سنة ١٩٧٣ .

(٣) تفسير المنار ٢١/١٢ .

عفواً ، وأن الفساد لا يدفع عن الناس بغير دافع « ولولا دفع الله الناس بعضهم بعضاً لفسدت الأرض ... » (٢٥١ البقرة) (١) .

ويرتبط الأساس السابق بأساس أعم منه يتيح لفهام الناس أن تجد لها مكاناً في ظلال معاني النص وإيحاءاته الواسعة ؛ وإذ كان من المقرر في مجال شروح النصوص وتفسيراتها أن تحميل النص ظلالاً جديدة من المعاني لا تصدر عنه - يعتبر تعسفاً في التأويل ، وإهداراً لقيمة النص - إلا أن هذا التقرير على صدقه خاصة في النصوص البشرية لا يتعارض مع ما نحن بصددده الآن من صلاحية النص القرآني للتفسير بمعان كثيرة والكشف عما يضمره من ظلال وإيحاءات وقيم جديدة ، « وأكبر السبب في ذلك أن النص القرآني يدور المعاني ، ويخاطب الروح بمنطقها من ألوان الكلام لا من حروفه ، ويتألف الناس بهذه الخصوصية فيه ، حتى ينتهي بهم مما يفهمون إلى ما يجب أن يفهموا ، وحتى يقف بهم على نص اليقين ومقطع الحق ، وتراه في أوضاعه من أجل ذلك يستجمع درجات الفهم كأن فيه غاية لكل عقل صحيح » (٢) .

(١) التفسير فريضة إسلامية — عباس محمود العقاد ص ١٤٢ طبع دار الهلال —

القاهرة د . ت .

(٢) إعجاز القرآن — الراجحي ص ٢٠٦—٢٠٨ ، هذا وينقل الراجحي هنا كلاماً جيداً عن ابن رشد في « فصل المقال » حول احتواء القرآن الكريم على طرق التعليم بجملتها التي تحقق غاية الشرع في تعليم العلم الحق والعمل الحق وتوجيه بها في نص واحد إلى جميع الخلق الذين تختلف طباعهم ومستويات إدراكهم إلى أن يقول معقلاً « وليس في المنطق أعجب من أن يكون الكلام مبسوطاً للجميع ثم هو في نفسه مما يهدي الخاصة إلى تأويله ثم لا يكون في طبيعته الكلامية مع تعرفه إلا أن ينتهي إلى مقطع الحق من هذا التأويل دون أن يتعداه ، وقد لا يظهر التأويل الحق إلا بعد أزمان متطاولة ينضج فيها العقل الإنساني وتستجم آثاره وأدواته » ص ٢٦٦ ، وانظر في ذلك حديثاً هاماً يوضح فيه الراجحي الأصمهانى كيف خاطب الله عوام الناس وخواصهم بأوضح البراهين والأدلة — محاسن التأويل — القاسمى ٣٤٨/١ طبع الحلي بالقاهرة سنة ١٩٥٧ .

والقرآن الكريم يحقق - هنا - معادلة صعبة أخرى في التوجه بخطابه الواحد إلى العامة والخاصة في نفس الوقت ، فيجمع بين هاتين الغايتين المتباعدتين ، فلو أن إنسانا خاطب الأذكياء بالواضح المكشوف الذي يخاطب به غيرهم ، لنزل بهم إلى مستوى لا يرضونه لأنفسهم ، ولو أنه خاطب العامة باللمحة والإشارة التي يخاطب بها غيرهم ، لجاءهم من ذلك بما لا تطيقه عقولهم ، ولا غنى عنه - إن أراد أن يعطى كلتا الطائفتين حقها من البيان - أن يخاطب كلا منهما بغير ما يخاطب به الأخرى ، كما يخاطب الأطفال بغير ما تخاطب به الرجال ، فأما أن جملة واحدة تلتقى إلى العلماء والجهلاء وإلى الأذكياء والأغبياء وإلى السوق والمالوك ، فيراها كل منهم مقدرة على مقياس عقله وعلى وفق حاجته ، فذلك ما لا تجده إلا في القرآن الكريم ، فهو قرآن واحد يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير ، ويراه العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم لا يلتوى على أفهامهم فهو متعة العامة والخاصة على السواء ، ميسر لكل من أراد « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » (١٧ القمر) (١) .

ومن وقف على علم التأويل واطلع على معترك أفهام العلماء آية آية رأى العجب العجيب من إعجاز التعبير القرآني الذي تتقارب في إدراكه شقى المدارك ، وتوالى الأفهام عليه من مختلف المستويات (٢) ، وتاريخ التفسير في

(١) النبأ العظيم — دراز ص ١٠٧ .

(٢) وهكذا دائماً نجد آيات كتاب الله أرواحاً علوية هبطت لتحيا موات القلوب ، أو أفسكاراً قدسية تركت تشرح للإنسان كتاب الوجود ، [فن وهما قلبه وهيته الهداية والتور ومن أولاهما عقله أولته الإدراك والفهم ، ففيها تجمت حقائق العلم وأفسكار الفلاسفة ولسات الروح ، يقرأها العالم فيستشف من خلالها أسرار الوجود ويقرأها الفيلسوف فيتلس من آياتها علل الأشياء ويقرأها الرجل المادى فينقاد لها قلبه وعقله وروحه .

حقيقته ليس إلا برهاناً عريضاً متجدداً على هذه الحقيقة التي انكتفى ببعض
المثل الشاهدة عليها .

(أ) يقول الله تعالى : « والله يرزق من يشاء بغير حساب » (البقرة ٢١٢)
هنا لا ترى أيّين في عقول الناس من هذا الكلام مع ما فيه من المرونة واللين :

* فحيث قلت في معناه : إنه سبحانه يرزق من يشاء بغير محاسب يحاسبه ،
ولا سائل يسأله لم يبسط الرزق لهؤلاء ، ويقدره على هؤلاء — أصبت ،
وعليه يكون الكلام تقريراً لقاعدة الأرزاق في الدنيا ، وأن نظامها لا يجري
على حسب ما عند المرزوق من استحقاق بعلمه ، أو عمله ، بل يجري وفقاً لمشيئته
وحكمته في الابتلاء ، وفي ذلك ما فيه من التسليّة لفقراء المؤمنين ومن المضم
لنفوس المغرورين من المترفين :

* ولوقلت : إنه يرزق من يشاء بغير تقدير ولا محاسبة لنفسه عند الإتيان
خوف النفاذ — أصبت ، وعليه يكون الكلام تنبيهاً على سعة خزائنه وبسطة
يده جل شأنه .

* ولوقلت : إنه يرزق من يشاء حيث لا ينتظر ولا يحتسب — أصبت ،
وعليه يكون الكلام تلويحاً للمؤمنين بما سيفتح الله لهم من أبواب النصر
والظفر حتى يدلّ عسرهم غنى من حيث لا يظنون .

* ولوقلت : إنه يرزق بغير معاناة ومناقشة له على عمله — أصبت ، وعليه
يكون الكلام وعداً للصالحين بدخولهم الجنة بغير حساب .

* ولوقلت : إنه يرزقه رزقاً كثيراً لا يدخل تحت حصر وحساب — أصبت ،
وعليه يكون الكلام وعداً للصالحين بمضاعفة أجورهم أضعافاً كثيرة

لا يحصرها العدد^(١) .

وهذه الأوجه جميعها تجوز إرادتها ، على القول بأن جميع ما يدل عليه الكلام مما شأن صاحبه أن يعلمه ولا يكون متعارضاً في نفسه يصح أن يكون مراداً له ، فهذه المعاني كلها مرادة لله ، ولو شاء الله ألا يفهم من آية أو بعضها في كتابه إلا معنى واحداً لأنزلها بحيث لا تقيد في اللغة ونظامها إلا ذلك المعنى ، ومادام قد أنزلها بحيث يفهمها أولو العلم على أكثر من وجه ، فلا بد أن يكون كل منها مراداً له ، ويكون هذا وأمثاله في القرآن الكريم باباً من إعجازه وخاصية من خصائص كلام الله تعالى^(٢) .

(ب) ومن أركان بلاغة القرآن الكريم جمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل ، وهو ما يعبرون عنه بـ « القصد في اللفظ والوفاء بحق المعنى » ، وقد يكون بعض المعاني واضحاً وبعضها خفياً ، يراد به أن يذهب الذهن والفكر فيه كل مذهب ، ويورد رشيد رضا مثلاً من ذلك معاني قوله تعالى : « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » (١١٧ هود) أى : وما كان من شأن ربك وسنته في الاجتماع البشري أن يهلك الأمم بظلم منه لها في حال كون أهلها مصلحين في الأرض ، مجتنبين للفساد والظلم ، وإنما يهلكهم بظلمهم وإفسادهم فيها فإن إهلاك المصلحين ظلم يتنزه الله عنه .

(١) النبا العظيم — دراز ص ١١٢ ، ويشبه هذا تعدد معاني كلمة « لواقع » في قوله تعالى : « وأرسلنا الرياح لواقع » (٢٢ الحجر) فقد كانت تفسر في الماضي على المعنى المجازي بأن الرياح تميز السحب فتسقط المطر فيلقح الأرض بمعنى « يخصبها » ثم عرفنا اليوم أن الرياح تسوق السحب إيجابية التكهرب وتلقى بها في أحضان السحب سالة التكهرب فيحدث البرق والرعد والمطر ، وهي بهذا المعنى لواقع أيضاً ، كما نعرف الآن أن الرياح تنقل حبوب اللقاح من زهرة إلى زهرة فتلقحها بالمعنى الحرفي ، فما نحن أمام كلمة صادقة مجازياً وعلياً وحرفياً .

(٢) الإسلام في عصر العلم ص ١٢٥ ، ٣٦٥ .

وفىها وجه آخر أنه ليس من سفته تعالى أن يهلك القرى بظلم «أى شرك»
يقع فيها وأهلها مصلحون فى أعمالهم الإجتماعية والعمرانية ، وأحكامهم
المدنية والتأديبية ، بل لابد أن يضمنوا إلى الشرك الإفساد فى الأعمال
والأحكام وهو الظلم المدمر للعمران ، وهذا الوجه موافق للقول المشهور ،
المعبر عن تجارب الناس من أن الأمم تبقى مع الكفر ، ولا تبقى مع الظلم .

ويحتمل أن يراد أن الله لا يهلكها بظلم قليل من أهلها لأنفسهم إذا كان
الجمهور الأكبر منهم مصلحين فى جل أعمالهم ومعاملاتهم للناس^(١) .

والسؤال الوارد هنا حول اتساع عبارة القرآن لمدلولات لا تنتهى هل
قصد القرآن الكريم إلى تعدد المعانى هذه ؟ وهو سؤال كما نرى يتعلق
بوظيفة النص القرآنى وغايته ، وإذا كان من المتفق عليه هنا الإيمان بمبدأ
محو القرآن وألا شئ من النصوص يقينى أكثر منه ، فإنه لا معنى لهذا السمو
أو اليقين بمعزل عن أن يتسع النص القرآنى لأكثر من معنى ، بحيث يصعب
علينا فى كثير من المواضع تخصيص المعنى بوجه دون آخر ، ولذلك كان
من غير الممكن أن ندعى صواب معنى واحد من تفسيرات النص يكون
ماعداه من المعانى خطأ كله ، وربما صح ذلك مع نصوص بشرية يكون
الهدف من درسها هو الوصول إلى شئ واحد ، ولكن لنسأل أنفسنا :
أزريد حقاً — ونحن ندرس نصاً قرآنياً — أن نصل إلى شئ واحد^(٢) ؟ .

إننا فى الحقيقة نكون بصدد جملة أهداف متآزرة تكشف عنها إمكانيات
النص الهائلة حيث يكون النص القرآنى موجهاً — بفضل إمكانياته المودعة

(١) تفسير المنار ١٢/١٩٢ .

(٢) نظرية المعنى فى النقد العربى — مصطفى ناصف ص ١٦٩ طبع دار القلم بالقاهرة

فيه -- لتحقيق أغراض متعددة، لا يخالف أى منها نصاً أو عقيدة، ولا يفضي إلى تحریم حلال، أو تحليل حرام، ونشهد ذلك واضحاً في فهم السلف والقدماء لقوله تعالى: « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله » (٣٢ طاطر) ؛ واختلافهم فيها على وجوه عدة لا تتنافى، كما لا تتناقض مع تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم لها بقوله فيما أخرجه البغوى عن أسامة بن زيد: « كلهم من هذه الأمة » وهو ليس بالتفسير القاطع أو الذى تخرج عنه وجوه تفسيرات الصحابة والسلف كما نرى^(١).

والأخذ بمبدأ تعدد المفهومات أمام النص القرآنى مبدأ مسلم به من العلماء ذوى الشأن في ذلك — كما سنعرف قريباً — وصلاحيية النص القرآنى لمواجهة الإدراكات المتسامية يعرفها الحكماء وأهل العلم الذين وجدوا فيه ما أشبع إدراكاتهم، ولهذا لم يصحج المفسرون على اختلاف مشاربهم من الأخذ بهذا المبدأ نفسه في تلمس معان متعددة في بعض مناطق العبارة بعد كشفهم لمعناها الظاهر القريب، قصدا منهم إلى سبر أغوار النص والجري وراء مضموناته وأهدافه وغاياته، وهيئات لهم أن يبلغوها، فإن قدرة أي متفهم أو مفسر للقرآن على أن يأخذ لنفسه شيئاً من القرآن ليست دليلاً على

(١) أخرج البغوى عن عقبه بن صبيان قال: سألت عائشة عن هذه الآية فقالت: « يا بنى كلهم في الجنة: أما السابق بالخيرات فمن مضى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد له بالجنة، وأما المقتصد فمن اتبع أثره من أصحابه حتى لحق به، وأما الظالم لنفسه فثلى ومثلكم »، وعن ابن عباس قال: السابق المؤمن المخلص، والمقتصد المرائى، والظالم الكافر نمة الله غير الجاحد لها؛ لأنه حكم للجنة بدخول الجنة فقال: « جنات عدن يدخلونها » (٣٣ طاطر) راجع: تفسير البغوى — معالم التنزيل ٢٤٨/٥ طبع التقدم بالقاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

أنه يفهمه فهما كاملاً ، لقد فهم منه ما وسعه عقله وتركه لمن هم أذكى منه وأكثر
خبرة بتراث ومعارف الإنسانية فرصة الدخول في أجواء وعوالم لاطاقة
له بها^(١) .

ويمكن هنا أن نسوق بعض الدعائم التاريخية لأساس تعدد الفهوم في
النص القرآني ويأتي في مقدمة الدعائم دعوة القرآن الصريحة والمتعددة إلى
الاستنباط من القرآن الكريم والإكثار من تأمله وتدبره^(٢) وحديث
ابن عباس - بإخراج أبي نعيم - (القرآن ذلول ذو وجوه فأحمله على أحد من
وجوهه^(٣)) ، كما يروى عن هذا الصحابي الذي يعتبر ترجمان القرآن وحبر
الأمّة عندما تلا بجبل عرفات قوله تعالى : « الله الذي خلق سبع سموات ومن
الأرض مثلهن » (١٢ الطلاق) أنه قال : « أيها القوم لو كنت لأشرح لكم
هذه الآية كما سمعت النبي يشرحها لرجتموني . . . » ، وفي رواية أخرى
لو حدثكم بتفسيرها لكفرتم وكفركم تكذيبكم بها ، وهو قول يعني أن
للقرآن معاني بعيدة عالية تستدعي تأهيلاً خاصاً لإدراكها وفهمها من نوع
ومستوى أهلية اللغة العربية وإعداد الله لها لتحمل معاني كتابه .

(١) نظرية المعنى في النقد العربي - ناصف ص ١٦٧ .

(٢) راجع الآيات : « ولو رددوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعله الذين
يستنبطونه منهم » (٨٣ النساء) ، « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافاً كثيراً » (٨٢ النساء) ، « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها »
(٢٤ محمد) ، « كتاب أنزلناه مبارك ليذكروا آياته وليتذكر أولوا الألباب »
(٢٩ ص) .

(٣) الإلتقان في علوم القرآن - السيوطي ٢٤١/١ ، ٣١٥/٢ وراجع في مدلولات
ألفاظ الحديث : تفسير القاسمي محاسن التأويل ١١/١ .

ولقد عرف المفسرون واللغويون للقرآن ولغته ذلك منذ قبلوا أفهامهم فيه،
 وهامي تفسيراتهم وبحوثهم اللغوية بالرغم من بلوغهم بها أقصى ما يستطيعون
 مازالت عاجزة في تحليلاتها المعنوية واللغوية عن استكناه حقيقة النص القرآني،
 وما زالت مناهجهم في التفسير خاصة — كما أحسوا واعترفوا — تقف به عند
 البدايات الأولى لطريق طويلة عليه أن يقطعها نحو النضج والاكتمال « ذلك
 أنهم فيما يقولون عن العلوم الإسلامية قد قسموها إلى علم نضج واحتراق كالنحو
 والأصول، وعلم نضج وما احترق كالفقه والحديث، وعلم ما نضج ولا احترق
 كالتفسير والبيان »^(١).

والغزالي صاحب ثورة التجديد في التفسير التي أشرنا إليها يقول في
 الإحياء : « إن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير مخبر عن
 حد نفسه ولكنه غطى في الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التي هي حده
 ومحطه »^(٢).

ويزيد الغزالي على ذلك استشهاده على صحة ما ذهب إليه بأن الآثار
 والأخبار تدل على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم^(٣).

وهذه الدعائم من النصوص التي يبنى عليها أساس تعدد الفهوم لا بد آخذة
 بأفهامنا إلى معاني للنص تجاوز حدود ظاهره المعروف ويتحقق بمعرفتها التدبر
 والفهم الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف المشار إليه في قوله

(١) مناهج تجديد — أمين الخولي ص ٣٠٢ طبع دار المعرفة ١٩٦١ م.

(٢) إحياء علوم الدين — الغزالي ٥٢٢/٣ طبع دار الشعب بالقاهرة د. ت.

(٣) من هذه الآثار ما روى من ترديد رسول الله « بسم الله الرحمن الرحيم » عشرين
 مرة تدبراً لما فيها ، وإلا فتفسيرها لا يحتاج مثله إلى تكوير .

تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » (٨٢ النساء) ،
ومعنى هذا أن القرآن وآياته معاني باطنية ، وهنا يروى الأثر المنسوب إلى
النبي ﷺ مرسل عن الحسن^(١) : إن لكل آية ظهرا وبطنا ولكل حرف
حدا ومطلعا .

وللباطن المراد هنا أمثلة تبين معناه بإطلاق وتنأى به عما يمكن أن يرد إلى
أذهاننا من مفهومات خاطئة أو خارجة للفظ الباطن ، فعن ابن عباس^(٢)
كان عمر (رضى الله عنهما) يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم .
فسألني عن هذه الآية : « إذا جاء نصر الله والفتح » (١ - النصر) فقلت :
إنما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه إياه فقال عمر : والله ما أعلم
منها إلا ما تعلم .

فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه أن يسبح بحمد الله ويستغفره إذا
نصره الله وفتح عليه وباطنها أن الله نعى إليه نفسه وهو ما فهمه ابن عباس
ووافقه عليه عمر .

والآنزل قوله تعالى : « من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له
أضعافا كثيرة » (٢٤٥ البقرة) . قال أبو الدحداح : إن الله
كريم استقرض منا ما أعطانا ، وفي رواية : يستقرضنا وهو غني ،
وقالت اليهود إن الله فقير ونحن أغنياء ، فهم أبي الدحداح

(١) راجع الإتيان في علوم القرآن — السيوطي ١٤/٢ ، ٣١٥ وفيه قال الفريابي :

حدثنا سفيان عن يونس بن عبيد عن الحسن قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لكل
آية ظهري وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع .

(٢) صحيح البخاري بحاشية السندی ٢٧٢/٣ طبع المطبعي بالقاهرة د . ت .

هو الفقه وهو الباطن المراد، وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربى الظاهر^(١).

يقول الشاطبي : وكون الباطن هو المراد يشترط فيه شرطان :

أحدهما : أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجرى على المقاصد العربية .

والثاني : أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض ، وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن لأنهما موفران فيه ، وبهذا المعنى الباطن للآية أو النص الذي بينته الأمثلة بشرطيه يتضح لنا أنه شيء بعيد تماماً عن تفسيرات فرقة الباطنية ودعاوهم المجردة على القرآن الكريم ، فإنها ليست من علم الباطن ، ولا من علم الظاهر^(٢).

وقد حمل العرب — كقوم أميين لم يكن لهم إلا ألسنتهم وقلوبهم — لصوص القرآن الكريم على ظواهرها ، وكان لهم في بلاغته المعجزة مقنع ، ولم ينتبهوا كثيراً إلى هذه المعاني الرائعة والفنون المتعددة وراء اللفظ مما كشف الزمان بعدم عنها وجاء دليلاً يثبت على أن القرآن كتاب الدهر كله ، لأن مثل هذه المعاني والفنون لم تكن تلتئم على ألسنتهم من قبل^(٣).

ولكن القرآن الذي وسع بظاهره ما عرفه العرب الأميون وسع بباطنه ما عرفه ويعرفه غيرهم « ومن ثم تراه يجمع في نفسه الثبات الزمني ، فلا يتغير ولا يتبدل على ما يمتد الزمان ويتغير ، ثم يجمع إلى ذلك لكل جيل قوة

(١) راجع : تفسير القرآن العظيم — ابن كثير ٣٠٨/٢ ، ٢٢٦/٨ ط المنار ،

(٢) الموافقات للشاطبي نقلاً عن محاسن التأويل للقاسمي ٦٧/١ .

(٣) اعجاز القرآن — الرافعي ص ١١٩ .

التأويل في معانيه الحادثة الصحيحة ، وقوة التكوين في آدابه الصالحة
القوية ، كأنه ليس من زمن مضى ولا كان لأمة سلفت ولا هو لتاريخ
وقع وانقطع » (١) .

ويمكن القول هنا إن القرآن الكريم قد حقق معادلة صعبة أخرى في
الجمع بين المدلول الظاهر للنص وما يحويه باطنه من معان لا حدود لها ، وقد
تحقق للقرآن الكريم ذلك من كونه نزل بلغة مقدسة إلهية اختارها الله أداة
لتبليغ رسالته وبرغم هذا فهي لغة بشرية فطرية تستطيع أن تعبر عن الحقائق
الكبرى بعبارات وجمل متماسكة ، وإذا تميز لغة القرآن الكريم بهذا العمق
فكل كلمة منها تحمل في ثناياها دنيا من المعاني يصعب معها تفسير مضمونها
تفسيراً واحداً كاملاً وهنا تكمن الصعوبة الحقيقية لدى قارئ القرآن ومنهم
معانيه — فضلاً عن طالب تفسيره — في عدم التكافؤ بينه وإنسان يستمع
إلى قول الله تعالى وبين ما يقوله الله تعالى له (٢) .

ولكن كيف تسنى للقرآن الإيحاء بهذه المعاني الباطنية المجاوزة لظواهر
النصوص ؟ وكيف أتيح للغة أن تحتفظ — على الزمان — بتأثير في نفوس
الناس وتحريكها لها إلى اليوم — بنفس الدرجة — تماماً كما حركتها عند
بده نزوله ؟ .

والواقع أن القرآن الكريم قد سلك إلى ذلك عدة سبل لعل في مقدمتها
سبيل الرمز عن حقائق الأشياء ، فقوة القرآن لا تكمن في سرده حقائق
التاريخ أو وصف الظواهر مثلاً ، بل في كونه رمزاً لمعان صادقة وحقائق
ثابتة وخالدة على الدوام ، فلا يريد القرآن خصوص النموذج الواقعي

(١) إعجاز القرآن — الرامى ص ١٣ .

(٢) الإسلام — أهدافه وحقائمه — سيد نصر ص ٤٤ .

موضوع حديثه وإنما يريد العموم المتجدد لهذا النموذج في كل مكان وزمان، والقرآن الكريم ينفرد وحده بهذه الطريقة التي تجعل من شخوص الموضوعات نماذج إنسانية عامة تضمن للمفسر دائماً مواجهة النصوص القرآنية كما لو كانت مطلقة من ظروفها الزمنية ومناسباتها التاريخية، وهو ما عبر عنه القدماء بقولهم: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(١).

ومحاولة المفسر العثور على المعاني غير الظاهرة ليس معناه مجرد السعي المتعمد لإيجاد معنى رمزي، أو محاولة لإيجاد ما ليس موجوداً في النص، بل محاولة لبلوغ المعنى الذي أراد الله تضمينه الكتاب العزيز والذي بواسطته يستحيل الإنسان نفسه إلى شخص جديد، ولهذا السبب نفسه يغير القرآن الكريم - الذي يحتوي على عوالم من المعاني المضمنة في كل عبارة من عباراته - نفوس البشر ويجعل منها خلقاً جديداً^(٢).

فإذا تعنى مثلاً كلمة الاستواء في قوله تعالى: «ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات» (٢٩ البقرة)؟ هل يمكن أن يكون مراداً بها معناها الظاهري اللغوي الذي يستحيل على الله؟ أم أنها ليست إلا رمزاً للسيطرة والتصد بإرادة الخلق والتكوين^(٣)، وماذا يريد الله بهذه الشجرة المنهى عن قربها في قوله تعالى: «ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين» (٣٥ البقرة)؟ أليس من الجائز - وقد أبيضت لآدم وحواء كل ثمار أشجار الجنة إلا ثمار

(١) راجع في تفصيل ذلك حديث القرآن عن صفات المؤمنين والكافرين والمنافقين أول سورة البقرة - وانظر: في ظلال القرآن - سيد قطب ١/٣٠ - ٢٢ طبع دار الفروق - بيروت ١٩٧٥.

(٢) الإسلام - أهداه وحقاته ص ٥٧.

(٣) في ظلال القرآن - ١/٥٤.

لمجرة واحدة أن تكون هذه الشجرة رمزاً للمحظور الذي لا بد منه في حياة الأرض وبغيره لا تثبت إرادة الإنسان المميزة له عن غيره من الحيوانات ؟ وأليست الشجرة رمزاً لسائر المنهيات التي يمتحن بها صبر الإنسان على الوفاء بعهد الله والتقيد بميثاقه^(١) .

وأصبح من ذلك وأوضح ما يورده الإمام في تفسير قوله تعالى : « والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين » (١ - ٣ التين) من أن الله تعالى أراد أن يذكرنا في هذه الأقسام بأربعة فصول من كتاب الإنسان الطويل من أول نشأته إلى يوم بعثه النبي ﷺ ، فالتين إشارة إلى عهد الإنسان الأول حيث كان يستظل في جنة الله بورق التين ، والزيتون إشارة إلى عهد نوح عليه السلام وذريته حيث أذن الله للأرض أن تعمر بعد غمرها بالطوفان ، واستبشاره بذلك عند عودة الطيور حاملة لأوراق الزيتون ، وطور سينين إشارة إلى عهد الشريعة الموسوية حتى آخر شرائع بني إسرائيل ، إلى أن من الله على البشرية بتاريخ يفصل بين ما سبق من أطوار الإنسانية وما يلحق ، وهو عهد ظهور النور المحمدي من مكة وإليه أشار بذكر البلد الأمين ، وبهذا القول الذي ذكره الإمام يتناسب القسم والمقسم عليه كما يقول^(٢) .

ويأخذ سبيل الرمز في القرآن الكريم صوراً تتدرج ابتداءً من تجاوز الحقيقة اللفظية ، ودلالة الظاهر الأولى وما يكتنفها من الإشارة^(٣) والتيجوز

(١) في ظلال القرآن — ٥٨/١ .

(٢) تفسير جزء عم — محمد عبده ص ٩٠ .

(٣) تميز الدلالة الإشارية بصاتها الوثيقة بالنص على عكس صور الرمز التي تعرض لها فريباً ، ومن هذه الدلالة الإشارية ما استنبطه العلماء من أن الولد ينسب إلى أبيه لا إلى أمه من قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن » (٢٣٣ البقرة) .

اللغوى والبلاغى فى التعبير إلى ما يقرب من حدود الوهم والتوهم^(١) مروراً بمراحل التمثيل^(٢) والتخييل^(٣) وما ينبئ عليهما من التصور والتجسيد الحسينيين .

فالألفاظ الواصفة للذات العلية — مثلاً — والتي يمكن أن يؤدي الوصف بها إلى مشابة الله تعالى للحوادث لها طرفان بداية ونهاية ، والبداية منها توصف بها الحوادث ، أما النهاية فيصح أن توصف بها الذات العلية لانقضاء المشابة من الوصف بها ، فاليد^(٤) معناها الأول الجارحة ، ونهايتها القوة ، والعين^(٥) معناها الباصرة ونهايتها العناية ، والمعاني الأولى هنا تمثيل للمعاني الثانية .

ومثل ذلك تمثيل حساب الله للناس بإيتائهم كتبهم وصحفائهم أعمالهم إيماناً عن إيمانهم ، وإيماناً عن شمائلهم أو من وراء ظهورهم في مثل قوله تعالى : « فإما من أوتى كتابه يمينته . فسوف يحاسب حساباً يسيراً . وينقلب إلى أهله مسروراً . وإما من أوتى كتابه وراء ظهره . فسوف يدعو ثبوراً .

(١) نفي بالوهم والتوهم أن تكون الصورة المروضة في التعبير غير موجودة في الواقع لاهى ولا مادتها ، ولم يرد في القرآن من ذلك شيء سوى قوله تعالى : « ظالمها كأنه رؤوس الشياطين » (٦٥ الصفات) انظر : دراسات في القرآن — سيد خليل ص ١٢٠ .

(٢) يقصد بالتمثيل هذا أن القرآن الكريم يعنى بطريقة نظمه وعرضه لموضوعاته أن يضرب بها المثل لما يمكن أن يؤدي إليه تطور الحياة الإنسانية من الأحداث المماثلة .

(٣) أما التخييل فيقصد به أن المادة التي تألف منها عبارة القرآن موجودة فعلاً في الواقع وإن كانت الصورة التي تألف منها ليس لها في الواقع وجود .

(٤) في قوله تعالى : « يداً فوق أيديهم » (١٠ الفتح) ، « تبارك الذي بيده الملك » (١ الملك) وأمانتها كثيرة .

(٥) في قوله تعالى : « وتصنع على عيني » (٣٩ طه) ، « واصنع الفلك بأعيننا » (٣٧ هود) ، « واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا » (٤٨ الطور) .

ويصلى سعيّاً » (٧ — ١٢ الانشقاق) ففيه تصوير لحالة المطلع على أعماله في ذلك اليوم : فن الناس من إذا كشف له عمله ابتهج واستبشر وهو التناول باليمين ، ومنهم من إذا تكشفت له سوابق أعماله عبس وبسر ، وأعرض عنها وأدبر ، وتمنى لو لم تكشف له ، وهذا هو التناول باليسار أو من وراء الظهر^(١) .

وبهذه الطريقة المفضلة في التعبير عن المعاني المجردة بتمثيلها وتصويرها ، سار أسلوب القرآن في أخص شأن يوجب فيه التجريد المطلق والتزنيه الكامل كحديثه عن الله وأمور الغيب والآخرة ، وبدء الخليقة ونشأة السكون وغيرها ... وثار ما ثار من جدل حول هذه الكلمات . وإن هي إلا جارية على النسق المتبع في التعبير لتوضيح المعاني المجردة وتثبيتها ، وجريانها على سنن التخيل الحسي والتجسيم في كل عمل من أعمال التصوير^(٢) .

وقد يكون التمثيل في قصة بتمامها كقصة آدم وخلق عليه السلام ، وأنها تمثيل للأطوار التي يمر بها الإنسان من بدايته إلى نهايته ، وكما في قوله تعالى : « ولقد آتينا داود منا فضلاً يا جبال أوبي معه والطير وألنا له الحديد . أن اعمل سابغات ، وقدر في السرد واعملوا صالحاً » (١٠ — ١١ سبأ) وأنها تمثيل لما ينبغي أن يمارسه الإنسان من عمل في البحث عن مدخورات الطبيعة واستغلالها لخيره وخير الناس معه الذين يشاركونه الحياة على الأرض .

وإذا لم يكن من الختم أن تنحصر وظيفة النص القرآني في تحقيق هدف بعينه — كما عرفنا — وإنما يمكن أن يشتمل النص القرآني على المعارف كلها ، فيدخل فيه أصول الحكمة والعلم التجريبي ، وقواعد الفكر الاجتماعي

(١) تفسير جزء عم — محمد عبده ص ٤٢ .

(٢) التصوير الفني في القرآن الكريم — سيد قطب ص ٧١ طبع دار الشروق د . ت .

والسلوك والأخلاق بعامة ... فهو في دلالة على ذلك كله يؤثر طريق التمثيل بمعناه العام على طريقة التجريد التي تعتمد إلى تقرير المعاني الذهنية والنفسية وغيرها تقريراً يعلو على كثير من المخاطبين ، فما يقصه القرآن الكريم أو ما يذكره عن نشأة الخليقة والأحداث المتصلة بحياة الأنبياء والمرسلين في دعوتهم إلى الله وإلى الإيمان بما جاءت به الكتب السماوية ، ثم الأحداث المتصلة بما اختص به بعض هؤلاء الأنبياء ، وما سخره الله لهم من مخلوقاته يمكن أن يراد بها معان أخرى^(١) يستفيد بها الإنسان المتدين - فوق موعظته واعتباره - في مواجهة الحياة والعمل فيها ، واستنباط النواميس العامة المسيرة لها^(٢) ، ومن الملاحظ أن التجديد الديني الذي نلاحظ آثاره في كل عصر يستند في حقيقته إلى إضافة هذه المعاني أو إلى التعمق في فهم النص فيما يعتمد على بنائه اللغوي .

وبلغى التمثيل والتخييل بعض ضروب التجوز الفنية في التعبير كالتشبيه التمثيلي في مثل قوله تعالى : « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً (هـ الجمعة) » إذ تصور عدم الانقفاع بما يحمله المرء من

(١) تثار هنا مسألة الواتعية في النص التمثيلي ، وما إذا كان التمثيل في القرآن له واقع تاريخي أم ليس له واقع ، والحق أن الواقع التاريخي لا يمكن إنكاره فهو أحداث تمت وقد تصبها القرآن الكريم والتمثيل المراد منها ليس إلا إضافات جديدة لمعانيها . ويشير الزمخشري إلى أن التمثيل ليس بضروري أن يكون له واقع يستند إليه وبخاصة إذا كان تمثيلاً لا يحكي القرآن نصه كاملة كما في قوله تعالى : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان » (٢٢ الأحزاب) ، وأن هذا إنما هو تمثيل لنقل الأمانة وعظمتها وأن طاقات الإنسان لا تستطيع النهوض بها في يسر وسهولة وهو ما يشير إليه حديث رسول الله (إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا ... روى البخاري والنسائي عن أبي هريرة وصححه السيوطي في الجامع الصغير ١ / ٧٩ ، وانظر : دراسات في القرآن - سيد خليل من ١٦١ طبع دار المعارف ١٩٧٤ .

(٢) دراسات في القرآن - سيد خليل من ١٣٠ .

العلم الذى لا يقترن بالعمل فلا يهذب سلوكه ، ولا يدفعه إلى التأمل فيما يحمل بين جنبه من ضروب هذا العلم حتى يقوده إلى الهداية ويمهده له سبيلها .

ومثل هذه الضروب الفنية من التعابير القرآنية كالتشثيل وغيره مما يعرفه البلاغيون ، وما يقابل هذه الضروب من أقسام الدلالات التى يعرفها الأصوليون مثل نص القرآن وظاهره ، ومجمله ومؤوله ، ومنطوقه ومفهومه ، مثل هذه وتلك لا تبعدان عن النص من حيث هو ألفاظ وعبارات متلازمة متسقة ، وهما من هذه الجهة يختلفان عن هذا الاتجاه الباطنى فى فهم النص ذلك الذى لا يقدر الدلالة الأولى أو الثانية ، ولا يصححها فى إغراقه البعيد .

كما أن هذه التقسيمات من جهة أخرى كانت لها آثارها فى توسيع آفاق النص وكشف حيويته المتجددة لقيادة الحياة الإنسانية على الأرض ، وهو ما عبر عنه الأصوليون بأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان .

والخلاف فى تفسير النص القرآنى فى ضوء ما قررناه من أسس هو دليل جوهر الأمة ومؤشر رقيها وتطورها الفكرى ، ولا يخلو منه مجتمع مسلم يتمتع أفراداه برجاحة العقل ووفرة الذكاء ، أما الخلاف الذى يدور فى فهم النص القرآنى بعيداً عن هذه الأسس فهو الذى أنمى الله باللائمة على أصحابه من الأمم السابقة الذين اختلفوا بعد أن جاءهم الهدى من الله ثم ما يشبههم من أهل الباطن والطوائف ذات الأهواء الممقوتة والعقول المعوجة الذين ابتلى بهم الإسلام وأدخلوا فيه ما ليس منه .

ونكتفى بهذا القدر من أسس التجديد التفسيرى التى ترجع إلى طبيعة النص القرآنى لنحاول التعرف على بعض الأسس الأخرى التى ترجع إما إلى الواقع السىء الذى آل إليه المسلمون فى القرون الأخيرة ، وأسهم فيه علماءهم

بأ كبر نصيب ، وإما إلى الأصول الشرعية والقواعد الدينية العامة ، ونجترى هنا في الكلام عن واقع المسلمين بنقل تلك الصورة الغريبة التي احتلها القرآن الكريم في نفوس المسلمين وعلمائهم في تلك الآونة حيث « كان مدروساً عندهم بجدليات النحو والكلام ، ولكنه دارس الصوي والأعلام المنصوبة لهداية القلوب والأحلام مقروءا عندهم لشفاء الأبدان من الأسقام لا لشفاء الصدور من الأوهام والآثام » (١) .

ولقد بلغ علماء المسلمين من ذلك الوضع السيء الذي شاركوا فيه عامة المسلمين - مبلغاً لا يحسدون عليه ، واحتدوا سنن اليهود وطوائفهم من كتبهم المقدسة ، حتى لم يكن أن ينطبق عليهم ما نزل في هؤلاء من قوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت بأيديهم وويل لهم مما يكسبون » (٧٩ البقرة) .

ويطابق الإمام بن ما كان عليه اليهود من قبل وما أصبح المسلمون عليه في الآونة الأخيرة بذكر وقائع لقضاة وعلماء ووعاظ فسقوا فيها عن أمر ربهم ، وتأولوا النصوص اغتراراً منهم بقصد تقع الأمة إلى أن يقول : « من شاء أن يرى نسخة مما كان عليه أولئك اليهود فلينظر فيما بين يديه فإنه يراها واضحة جلية ، يرى كتباً ألفت في عقائد الدين وأحكامه ، حرفوا فيها مقاصده وحولوها إلى ما يفر الناس ويمنهم ويفسد عليهم دينهم ، ويقولون هي من عند الله وما هي من عند الله ، وإنما هي صادة عن النظر في كتاب الله والاهتداء به ، ولا يعمل هذا إلا أحد رجلين : رجل مارق من الدين يتعمد إفساده ويتوخي إضلال أهله فيلبس لباس الدين ، ويظهر بمظهر أهل

الصالح يخادع بذلك الناس ليقبلوا ما يكتب ويقول ، ورجل يتجرى التأويل ويستنبط الحيل ليسهل على الناس مخالفة الشريعة ابتغاء المال والجاه^(١) .

وتلك آفة رجال الدين - حين يصبح الدين حرفة وصناعة - يلبسون الحق بالباطل ويكتمون الحق وهم يعلمون ، يؤولون النصوص القاطعة بخدمة للغرض والهوى ، ويجدون فتاوى قد تتفق مع ظاهر النصوص لكنها تختلف في حقيقتها عن الدين لتبرير أغراض وأهواء من يملكون المال أو السلطان ، إنهم في أحسن أحوالهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم يأمرون بالخير ولا يفعلونه ، ويدعون إلى البر ويهملونه ، فيصيبون الناس بالشك فيهم وفيما يدعون إليه وتبليل قلوب الناس وعقولهم حيرة بين أقوال هؤلاء وأفعالهم حتى يفقدوا ثقتهم في الدين كما نقدوها في علمائه^(٢) .

والذين تأوا بأنفسهم عن هذا الدرك اكتفوا بتقليد سابقهم من العلماء ، وعكفوا على موروثاتهم معطلين مدارك الفكر والاستنباط ، متجنبين معرفة الأمور بأدلتها وبراهينها « فحكوا بالتقليد وأمرؤا به حتى كأن الإسلام خرج عن حده أو انقلب إلى ضده ، وصار الذين يعلمون أن الإسلام امتاز عن سائر الأديان بإبطال التقليد والمطالبة بالبرهان والدليل ويعرفون أن القرآن علم الناس استقلال الفكر مع المشاورة في الأمر - يطالبون المسلمين بالرجوع إلى الدليل ويعيبون عليهم الأخذ بقال وقيل^(٣) .

وهكذا مثل هؤلاء وأولئك أكثرية العلماء الذين فقد الفكر الإسلامي

(١) تفسير المنار ١/ ٣٦١ .

(٢) في ظلال القرآن - سيد قطب ١/ ٦٨ .

(٣) تفسير المنار ١/ ٤٢٥ .

روحه على أيديهم ، ولم يوجد من بينهم من استشرف إلى كسب علومه من القرآن والسنة مباشرة ، بل قصرُوا أنفسهم على الغوص في معميات الألفاظ، والاشتغال بمعضلات الكلام ، وإثارة الجدل حول الشرح والإيضاح لآثار المتقدمين ، وحجة هؤلاء في نصرة آثار المتقدمين وترجيحها على كتاب الله وسنة رسوله أن القادرين على الاهتداء بهما قد انقضوا فوجب على المسلمين الاعتماد على كتب التأخرين والأخذ بكل ما قالوا ! وهم الذين يقرؤون في كتاب ربهم^(١) ما يؤكد إيجاب العلم الاستقلالي ، وما يفيد تحريم وبطلان التقليد للآباء والأجداد والمشايخ والمعلمين والرؤساء ، وتصريح القرآن بأن ذلك جهل وعصية وأن الله لا يقبله ولا يعذر به صاحبه في الآخرة^(٢) .

ومن المؤسف أن مثل ذلك الكلام ظل يتردد إلى الوقت الذي أضحي العالم فيه في حاجة ماسة إلى التعرف على الفكرة الإسلامية الكلية ، وبات العالم أحوج ما يكون إلى ذلك ، وقد ظللته معارك وصراعات المبادئ والأفكار وتنازعه شيوعية عريقة في المادية منكرة لوجود الله ، ورأسمالية ديمقراطية تفصل الدين عن الحياة ، والمسلمون صرعى الأمية الدينية، تنفشي فيهم المبادئ الدخيلة ، وتتغفل الأفكار المادية ، ويوجد من بينهم من يتصدي لحملها ويتنكر للإسلام ، ويتهمة بالجمود ، ويصف الداعين إليه بالرجعية بحيث ذهبت جهود العلماء والمصلحين في محاربة الأفكار المادية والإلحادية أدراج الرياح .

فالقضية فيما يبدو قضية العلم والجهل : فهم المسلمون في صدر الإسلام فكروهم وعرفوا طريقة حملها فصنعوا بها الأفكار المادية والروحية الزائفة ،

(١) راجع في ذلك مثلاً: الآيات ١٦٦ - ١٦٧ البقرة، وقوله عز وجل : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » (١٧٠ البقرة) .

(٢) تفسير المنار ١/ ١١٤ .

ثم جهلوا أخيراً الفكرة والطريقة فوقفوا خيارى مكتوفى الأيدى ، أسارى ما ورثوه وتناقل إليهم عن سابقهم ، فعلى حين درج الساف الصالح على قاعدة القرآن التى لا توجد فى غيره فلا يقبلون من أحد قولاً لا دليل عليه ، ولا يحكمون لأحد بدعوى ينتحلها بغير برهان يؤيدها « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (البقرة ١١١) وأدركوا أن رسالة القرآن تقوم على المطالبة بالنظر والتدبر ، وتذم التقليد والمقلدين ، وتعرض على العقول نظام الخلق وآياته ، وتطالبها بالتأمل والتفكر فيهما وتقيم منهما حجتها ودليلها القاطع على صحة ما تدعو إليه بأساليب تتفق مع عقول الناس على اختلاف درجاتها ... على حين قام السلف بهذا كله لا نجد عند خلفهم إلا إفساداً للقطرة والعقل ، وتحريماً للأخذ بالدليل ، وإيجاباً لتقليد المجتهدين فى أمور الدين ، افتناناً على دين الله ، ونسخاً لكتاب الله ، وشرعاً لم يأذن به الله (١) .

وقد حقق المسلمون فى عهودهم الأولى باستجابتهم لما دعاهم إليه الله فى قرآنهم العظيم ، وما حثهم عليه رسولهم الكريم نهضة وحضارة كانت قمة ما عرفه التاريخ ، وأخذت منها كافة الشعوب والأمصار والحضارات فكيف يكون حالهم لو عادوا اليوم إلى مثل استجابة أسلافهم ، ونظروا فى قرآنهم على نحو ما نظروا فيه وطرحوا عنهم ربقة التقليد ، ودعوا إلى الله على بصيرة من دينهم وإدراكه سليم كما يهديهم إليه قرآنهم .

وإذا كان القرآن الكريم قد حفز النهضة والحضارة الإسلامية القديمة ، ووسعها من جميع جوانبها فإنه بذلك قد قدم المثال على قدرته الدائمة على هذا الحفز وذلك الاستيعاب ، فقط يهياً المسلمون لحل أماتهم ويتأهبون لأداء

رسالتهم ، وبأخذون كتاب ربهم بقوة وعزيمة صادقة حتى يتكشف لهم عما تحتوي آياته ويضمرة أسلوبه ، ففي القرآن الكريم آيات هي أصل كل تشريع ، وما فيها من تقنين وأصول تجعل القرآن دستوراً لا تصل إليه آية دسائير ، وفي القرآن الكريم مئات من الآيات المشيرة إلى مختلف العلوم أو المتضمنة لحقائقها وأصولها^(١) وفي كل ميدان من ميادين الفكر ، أو شأن من شئون الحياة نجد في القرآن الكريم ما يفي بمجالات الأمم والحضارات ، وباختصار فإن القرآن لا يناقض علماً حقيقياً ولا فناً أصيلاً ولا فكراً خلاقاً ، ولكن مفكرى المسلمين - إلا ما ندر منهم - منذ قرون غابرة ذهلوا عن البحث في المسديات وشغلوا بالبحث فيما وراءها وانصرفوا عن العلوم الطبيعية والكونية وهي من صميم المعارف الإسلامية ، وشاقوا الله ورسوله في دعوة القرآن الواضحة لآيات النظر والتدبر وما أكثرها ، فرجموا بعد عدة قرون من هذا الشقاق وأيديهم صفر ، فلام الذين فهموا المادة وانتفعوا بعلومها المتاحة ، ولام الذين اخترقوا أسوار الغيوب وعرفوا كنه ما وراء الطبيعة ، بل لقد عادوا ملء أيديهم الوهم من فلسفات النظر الفاشل والتفكير المريض^(٢).

وكما عطل هؤلاء عقولهم واجتهادهم في علوم الدين ، فتاهت منهم الحقيقة المبثوثة في كلمات الله وحديث رسوله ، عطلوا مداركهم في النظر والتأمل والقرض والاستنباط ، فتاهت منهم الحقيقة المبثوثة في صنع الله وخلقه وصاروا إذا وصل أيديهم كتاب فيه ما يعلمون لا يعقلون المراد منه وإذا عقلوا منه شيئاً

(١) سوف يتاح لنا في موضع لاحق التعرف على بعض الآيات المشيرة إلى مختلف هذه العلوم الحديثة كعلم الأجنة والتشريح والطب الوقائي والعلاجي والاجتماعي ، والنفس ، وعلم الفلك والنضاء والجغرافيا والطبيعة والزراعة والنبات والوراثة والكيمياء والاقتصاد وغيرها مما يخرج عن طائفة فرد أو أمة بأكملها .

(٢) نظرات في القرآن - محمد الغزالي ص ١٢٩ طبع القاهرة د . ت .

يردونه ولا يقبلونه وإذا قبلوه حرفوه إلى ما يوافق علمهم وحزبهم كما جروا عليه في نصوص الكتاب والسنة^(١) ولا منجاة للمسلمين من هذا كله إلا بالرجوع - كما يقول الإمام - إلى المعروف مما كان عليه سلفنا، فنحن بما كان قد أحيائهم وترك ما ابتدعه أخلافهم مما أماتهم وأمانتنا معهم ولا حيلة في تلافي أمر المسلمين إلا رجوعهم إلى القرآن، وما لم تفرغ صيحاته أعماق قلوبهم وتزلزل هزته رواسب طباعهم فالأمل مقطوع من هبوبهم من نومهم^(٢).

ويربط الإمام في دعوته المسلمين إلى الرجوع إلى القرآن الكريم بضرورة تحررهم من التبعية المذهبية، والاستقلال في تفكيرهم ولكن عليهم ضمناً لسلامة تفكيرهم ونجاحه. «ما الاستعداد بالقرآن الكريم الذي يدعونا إلى الاجتهاد ونبتذ التقليد، يقول: «ثم هو - الله الصمد في تحديد الحدود العامة للأعمال ووضع أصول الشرائع فلا بد أن يرد إلى ما أنزل جميع ما يقع الاختلاف فيه وليس من المباح أن يرجع إلى قول غيره متى نطق صريح كتابه بخلافه. وعلى الناس كافة أن يرجعوا إلى الكتاب فإذا لم يكونوا طرفين به رجعوا إلى العارف وطالبوه بالدليل منه، وعليهم أن يهتموا بأن يعرفوا منه أصول ما يعتقدون وما يعملون فإن لم يفعلوا اختلفت الآراء وحجبت المذاهب كتاب الله فدرس معناه وذهبت الحكمة من إزاله عبثاً لتعلق الناس بقول غير المعصوم وعمامهم عن هدى المعصوم فكانوا بمنزلة من لم تأتهم رسالة وإنما يعلمون بما يقول لهم زعمائهم الذين لا يجدون دليلاً على امتيازهم بالزمامة فيكونون مستمسكين بما لم ينزل به الله سلطاناً فيسقطون في مهاوى الشقاء الدنيوى والأخروى^(٣)».

(١) تاريخ الإمام ١/ ٧٦٦، نقل عن الفكر الإسلامى الحديث وصاته بالاستعمار الغربى -

محمد البهى ص ١٤٧ .

(٢) السابق ٢/ ٤١١، ٥١٥، نقل عن الفكر الإسلامى الحديث وصاته بالاستعمار

الغربى - محمد البهى ص ١٤٢ .

(٣) تفسير جزء عم ص ١٣٥ .

وينبئ الإمام دعوته على أساس استقلالية كيان الإنسان ووجوده الذاتي الذي يستتبع إمكانية فهم نصوص الكتاب المنزل ، والتفقه على أساس هذه الإمكانية ، وهو ما يعرف في الفكر الإسلامي بـ (الاجتهاد) وهو الوسيلة العملية التي اشتهرها الإسلام للملاءمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليمه العامة التي لا تقف عند حد تفقه أئمة بأعينهم سابقين أم لاحقين ، ولو لم يكن أمر الإسلام كذلك لسارت الحياة بالمسلمين « في عزلة عن التوجيه الإسلامي وبقيت أحداث هذه الحياة في بعد عن تحديد الإسلام إياها وتكييفها بالكيفية الإسلامية ، وهذا وضع يخرج المسلمين ^(١) في إسلامهم وفي حياتهم معا ، فإما أن تحف قيمة الإسلام في نفوسهم تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها ، وإما أن يقفوا عن متابعة السير في الحياة فيصيروا في عزلة عن الحياة نفسها وضد الحياة وقانونها كذلك ^(٢) .

فإقرار الإسلام للاجتهاد ليس مظهرأ لاعتبار الإنسان وتقديره فحسب باعتبار أن العقل الإنساني — أداة الاجتهاد — هو العقل الإنساني في كل عصر وجيل ، بل هو قبل ذلك ضرورة اجتماعية إسلامية واستمرار عملي للحياة الإسلامية داخل المجتمع الإسلامي، وموقف الإنسان المسلم من كتاب الله وسنة رسوله في أي عصر وفي أي جيل يجب أن يكون هو موقف الإنسان المسلم أول الدعوة إلى الإسلام ، هذا الموقف هو : أن للمسلم المتأخر في الزمان الحق كل الحق في أن يفهم القرآن والسنة الصحيحة، كما كان هذا الحق نفسه للمسلم السابق، على أن تتوافر للمتأخر مقومات الفهم السليم على نحو ما توافرت للسلف فيما مضى ، وهو حق تلزم به الأحداث المتغيرة وتطور الحياة المسلمين

(١) وهو الواقع الذي عاشه المسلمون في القرون الأخيرة ولا يجدي إنكاره أو المسكارة حوله .
(٢) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص ١٤٥ .

أن يخضعوا هذه الأحداث والتطورات نفسها للإسلام حتى يصبح تصرف المسلمين إزاءها تصرفاً إسلامياً^(١) .

ومن الفهم المعكوس أن يقال - هنا - إن الاجتهاد لازم في عصر الدعوة النبوية والنصوص من الكتاب تتوارد والسنة من أحاديث النبي ﷺ حاضرة ، وصاحب الدعوة أمام الناس يسألونه ويحييهم ثم ينقضي ذلك العهد فيحرم الاجتهاد وهو المثل الوحيد بين أيديهم الفهم النصوص ، وتصحيح العمل بالفرائض والأحكام فهذا من الفهم المعكوس ولاسراء ؛ لأنه يقضى بالاستغناء عن الاجتهاد عند الحاجة إليه ، والفهم الصحيح في هذه المسألة أن ما صنعه النبي ﷺ - من اجتهادات - وتابعه فيه الراشدون من خلفائه وأصحابه وجب على المسلمين أن يصنوا مثله ولهم قدوة من أولى الناس أن يقتدوا بسيرته وعمله .

وشبهه بهذا في الفهم المعكوس أن يقال إن الاجتهاد يصح حين تصح الذمم وتظهر الضامرات وتسلم العقائد ويكثر الصالحون . . . فلو وقع أن عهد الفساد تكثر فيه الشبهات التي ينبغى للحاكم أن يدرأها عند إقامة الحدود وتكثر فيه الضرورات التي يجب عليه أن يقدرها بأقدارها عند توقيع العقاب^(٢) ، ولامندوحة له في تحقيق واجبه من الاجتهاد بالنظر الصحيح في كتاب الله وسنة رسوله .

ومثل تلك الأفهام المقلوبة وما صاحب سيطرتها على المجتمعات الشائعة فيها من أحداث وتقلبات وركون إلى الدعة والجمود « أوقعت في أذهان المعقنين على أحداث العالم الإسلامي أن المسلم يتحرج من غير حرج ويغلو في الجمود

(١) الفسك الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي ص ١٤٧ .

(٢) التفسير فريضة إسلامية - العقاد ص ١٠٥ .

على القديم لغير سبب ويخلط بين موروثات العرف وسنن العقيدة وآدابها الاستفادة من أوامرها ووصاياها، وكل هذا وهم ينفيه أن المسلم قد تعلم من كتابه النعى على الجامدين الذين يستبعدون عقولهم لعادات أسلافهم ويقتدون بهم لأنهم وجدوم عليها وإن كانوا لا يعقلون^(١) .

ومهما يكن من قول في تعطيل فريضة التفكير في الإسلام ومنع مبدأ الاجتهاد فمن الحق القول بأن عمل السياسة فيه كان أقوى وأفضل من عمل غيره، ولم يتردد هذا القول في العالم الإسلامى كما تردد في عصر الدعوة الفاطمية التي عرفت أحياناً بالدعوة الباطنية، ولم يحدث هذا عند أهل السنة إلا في بداية القرن السابع الهجرى بأمر من الخليفة المستعصم لعلماء الفقه في مدرسة المستنصرية بأن يقصروا دراستهم على أقوال الأئمة من قبلهم ولا يدرسوا كتاباً من كتبهم لتلاميذهم، واستجاب علماء المذاهب لأمر السياسة استبقاه لوظائفهم ومناصبهم حتى رانت على العالم الإسلامى غاشية الجمود والضعف فانقطع الناس عن العلم وتواكلوا في كل شئ . . . وقل الاعتماد على النفس ومن يثق بنفسه أو يستحق الثقة من غيره، وجرت أحوال الحياة طويلاً على الاتباع والانقياد إلى أن تيقظت في المسلمين بقايا الحياة ونبع في كل أمة منهم رهط من القادة المفكرين يجاهدون ويجهدون، ويظهرون لأنهم أن ليس من روح الإسلام أن يحمى المؤمن على عادة موروثة لأنها عادة موروثة، وليس من روحه أن يرفض عادة جديدة لأنها عادة جديدة، ولكنه يعتصم بحصانة تعينه من سحر الغلبة فلا تهوله بروعتها، ولا تنجح به إلى الفناء في غمارها والاستسلام لقيادتها وتلك معجزة للإسلام تتمناها الأمم ولا ترهد فيها^(٢)، كما هي - في

(١) التفكير فريضة إسلامية ص ١٥٣ .

(٢) التفكير فريضة إسلامية - المقاد ص ١١١ ، ١٥٣ .

ذات الوقت - منقبة لعلمائه الأفاضل المجددين وأصحاب المذاهب الذين تفروا من التقليد وألزموا - وهم أصحاب مذاهب يسرهم أن يكونوا متبوعين - ألا يقلد أحداً ، بحيث صار المشهور في فقه الشافعي - مثلاً - أن مذهبه - كما قال صاحبه المزي المصري (ت ٥٢٦٤) - هو أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً غيره ، حرصاً من صاحب المذهب على الحرية العقلية للمتبعين ، فهو الذي يقول لتلاميذه : إذا ذكرت لكم ما لا تقبله عقولكم فلا تقبلوه فإن العقل مضطر إلى قبول الحق (١) .

وهكذا يرتبط الاجتهاد بالتجديد فيدفعان معاً الحياة العقلية والعملية إلى مدارج التحرر والتزقي ، ويمضيان بهما إلى حيث تسود روح الإسلام وتزكو فريضة التفكير والمنهج العلمي حماية لحرية العقل ، واحتراماً لشخصية العالم والمتعلم جميعاً ، وماتقير الاجتهاد والاهتمام به إلى هذا الحد إلا تقدير للحاجة الماسة والضرورة القاضية بحدوث تغيير وتجديد يوجهه التطور ويحس الناس بآثره على النصوص وكشفه عن حاجة تلك النصوص إلى توسع يمددها بحيوية تدعها صالحة للبقاء الذي نودى به لها (٢) .

(١) المجددون في الإسلام - أمين الخولي ٨٤/١ .

(٢) المجددون في الإسلام - أمين الخولي ٤٤/١ .

الفصل الثاني

بذور التجديد الفكرية والمنهجية في مدرسة المنار

في مبحث واحد

بذور التجديد الفكرى والمنهجى فى مدرسة المنار

أشرنا من قبل إلى حرص المفسر العصرى على الارتباط بواقع الأمة ، والاهتمام بمشكلات العصر والإسهام فى حركة النهضة الإسلامية فى مجالاتها المختلفة سعياً إلى التعرف على المعيار الإسلامى الذى يحكم حركة التجديد الفكرى ويمهد للمسلمين طريقهم الحق ، ويحقق لهم وجودهم بين أمم العالم ، وينهض بهم من واقع صرير طالما طانوا منه .

ولقد أضحت الفكرة القرآنية بذلك الجهد قيمة ناشطة ووسيلة فعالة فى تغيير الإنسان المسلم ، وبدأ المفكر الدينى - فضلاً عن المفسر للقرآن الكريم - يحتل مكانه التوجيهى فى حياة المسلم اليومية متمثلاً فى وعيه ووجدانه دور المسلمين الأول الذين أقاموا دعائم الدين بوحدة القلوب وصفاء النفوس ، وآخذاً فى اعتباره تصفية صنوف العجز وضروب الخرافات والأوهام .

ومن الحق أن المفسر العصرى فى حرصه المشار إليه قد اضطرته إليه الظروف السياسية التى تحياها الأمة العربية ، والمرحلة الاجتماعية التى تجتازها ، وهكذا أصبح المفسر أكثر عناية بالجانب التطبيقى فى تفسيره للنص يتعمق الصلة بين مفهومه وواقع المجتمع ، سواء أكانت الصلة اجتماعية أم علمية أم غيرها .

ولهذا كله لم يكن غريباً أن ينهض مجد عبده - رائد التفسير الحديث - بتفسير للقرآن « لا ليضم نسخة جديدة تتشابه مع سابقات ، بل ليجمعه صيحة البعث ونور الشروق ، ويظهر الذكر كما أنزله الله ناصع الصفحة واضح

للغرض ، وأن يعالج في ضوءه أدواء من غفلوا عن هديه إلى مسلكه ، ولم يخل بنفسه لیسطر ما يريد ، بل جعل تفسيره دروساً تقال لتجد طريقها المفتوح إلى العقل والقلب في وقت واحد^(١) ، وكان يقرأ الآية فإذا اتصلت بالعقيدة شرحها وأفا وعرض ماورد في القرآن في موضوعها مبيناً ما دخل على المسلمين فيها من فساد ودخيل ، وإذا اتصلت الآية بالأخلاق أبان أثر هذا الخلق في صلاح الأمم وضياعه في فسادها ، وإذا اتصلت بحالة اجتماعية أوضح أثر هذه الحالة الاجتماعية في حياة الأمم واسترشد بالواقع ، ومستشهدا بما يجري في العالم^(٢) ... فهو تفسير عملي يشرح الواقع ويبين سببه ، وهو أخلاقي يدعو للعمل على مبادئ الإسلام ، ويبين أنها منبع السعادة في كل العصور ، وهو روحاني يدعو إلى السمو بالنفس إلى العالم العلوي^(٣) .

والإمام إذ يسير في كثير من مبادئه وتعاليمه على طريق الرجوع إلى أصول الإسلام الأولى وتنقيته من البدع والأوهام ، فإنه يتقبل ما صلح من مبادئ المدنية الحديثة ويدعو إلى الأخذ بها ما اتفقت والإسلام ، « فأكثر قيمة له في تفسيره أنه كان يحیی المواطن ويحرك المشاعر ويتجه إلى القلب أكثر مما يتجه إلى العقل واستقصاء المسائل العلمية ، ويبت كل ما يرى من إصلاح حول تفسير آيات القرآن الكريم متأثراً في ذلك بطبيعة الدين نفسه^(٤) » .

(١) خطوات التفسير اليباني — محمد رجب البيومي ص ٢٨٦ مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ديسمبر سنة ١٩٧١ .

(٢) راجع نموذجاً لذلك ما قلناه في تفسير قوله تعالى : « فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمته ونعمه فيقول ربني أكرمن وأما إذا ما ابتلاه فقد رزقه فيقول ربني أهان » (١٥ ، ١٦ الفجر) تفسير جزء عم ص ٦٣ .

(٣) زعماء الإصلاح في العصر الحديث — أحمد أمين ص ٣٢٩ .

(٤) زعماء الإصلاح — أحمد أمين ص ٣٣٠ ، ومن الملاحظ أن تفسير محمد فريد وجدي — خاصة في مقدمته — يشترك مع تفسير الإمام وتلميذه رشيد رضا في أكثر ما أورده أحمد أمين من صفات ، راجع مقدمة المصحف المنصر ص ٣ - ٩ .

وشتان بين تفسير هذه صفته وسائر التفاسير السابقة التي هي عبارة عن الاطلاع على ما قاله بعض العلماء في كتب التفسير على ما في كلامهم من اختلاف يبرزه عنه القرآن الكريم^(١) يقول الإمام : « وليت أهل العناية بالاطلاع على كتب التفسير يطلبون لأنفسهم معنى تستقر عليه أفهامهم في العلم بمعاني الكتاب ، ثم يثبثونه في الناس ويحملونهم عليه ، ولكنهم لم يطلبوا ذلك ، وإنما طلبوا صناعة يفاخرون بالتفنن فيها ... ولا يخرجون لإظهار البراعة في تحصيلها عن حد الإكثار من القول واختراع الوجوه من التأويل والإغراب في الإبعاد عن مقاصد التنزيل ، إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس ، وما فهموه وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا وعن سنة نبيه الذي بين لنا ما نزل إلينا »^(٢) .

وبذلك العقلية الجديدة التي تسلاح بها الإمام لدرس القرآن وفهمه وتفهيمه للامة ، وخلقت في الصفوة المسلمة اهتماماً حياً بالنقاش الديني — احتل الإمام ريادة المجددين المصريين في تفسير القرآن الكريم حديثاً ، وقد تابعه هؤلاء على ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم ينظرونه بعقل جديد في ضوء معطيات النهضة الحديثة ، وصرخوا بضرورة التجديد والشعور بحاجة الناس إليه ، وبالرجوع إلى مقدمة المصحف المفسر عند فريد وجدي نلمس بوضوح آثار هذه العقلية الجديدة^(٣) .

(١) راجع قد رشيد رضا لتفاسير المفسرين ومناهجهم في تفسير المنار ١/١٠٠ .

(٢) تفسير المنار ١/٢٥ - ٢٦ .

(٣) يسمى تفسير محمد فريد وجدي « صفوة العرفان في تفسير القرآن » ويعرف بالمصحف المفسر ، وهو على اختصاره الشديد قد حوت مقدمته التفسيرية ما يكشف عن محاولات جديدة وبين مذهب القرآن الكريم ولكنه النهائية في كل ما يختص بالسكون والسكويات والعلوم الإلهية والوحي والنبوات وجميع ما يتعلق بالخلق وسننه وبالأهم وأحوالها وسائر ما يختص بالإنسان من دين وحكومة وشريعة وما يمس المجتمع من أصول وأحوال . راجع: مقدمة المصحف المفسر .

وما هو ذا تفسير المنار قد ألف — كما يقول صاحبه^(١) — : « لاستدراك التقصير في كتب التفسير ، ولكنه مع هذا لا يدرس في المدارس ولا يعتمد عليه في التربية ولا يخطر في بال من لم يقرأه أنه يجد فيه بيان كل ما تحتاج إليه الأمة لتجديد حياتها ، ومجدها ويوشك أن يكون أكثر من اطلعوا عليه لا ينوون بقراءته ما ألف لأجله من الإصلاح والهدى^(٢) .

وفي تفسير جزاء الأبرار من العيم الأخروي — وما يقابله من جزاء الكفار من العذاب الأخروي — عند قوله تعالى : « إن هذا كان لَكُمْ جزاء وكان سعيكم مشكوراً » (٢٢ الإنسان) ، يقول الشيخ عبد القادر المغربي بعد أن يذكر مذهب الإيمان والتفويض بما ورد في العالم الأخروي ، ومذهب التمثيل العام للمغيبات بما اعتدناه في حياتنا — : « على أن طائفة من أبناء هذا العصر المتعلمين لم يقنعهم ما اقتصرنا عليه هنا من هذا البحث وتمنوا علينا أن نذكر ما هو أحق بالقبول في هذه العقيدة ، مما يلائم روح العصر ويلتحم مع معارف أهله وأحوالهم الثقافية والفكرية ، ولا يخرج به قائله عن الملة ، فمثل هؤلاء كتبنا رسالة بهذا الموضوع « ملذات الجنة ما هي »^(٣) .

وهكذا لم يكتف هؤلاء المجددون بما قاموا به من جديد في أعمالهم التفسيرية ،

(١) لا يعترض هنا على تعرض الدراسة لشيد رضا وإنتاجه التفسيري فإن لهذا الرجل من المصرية التي تدخله ميدان الدراسة ما يصرح به في إحدى خطبه بالشام ، « إن لي وطنين : وطن النشأة والتربية وهو سورية ، ووطن العمل وهو مصر التي أقت فيها إحدى عشرة سنة أدعو إلى الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي » راجع : رشيد رضا — إبراهيم العدوي ص ٢٢٧ ، أعلام العرب .

(٢) الوحي المحمدي — رشيد رضا ص ١٢ من تصدير الطبعة الثانية .

(٣) تفسير جزء تبارك — المغربي ص ١٢٢ .

بل كثيراً ما نصوا على بعض مواضع التجديد عندهم ولفتوا الأنظار إليها^(١) ،
وكثيراً ما كان موضع هذا التجديد ما غفل عنه المفسرون القدامى أو قصرُوا
فيه ، من إبراز وجوه الهداية القرآنية والتوجيه الإسلامى فيما يشغل المسلمين
من أمور وقضايا تعرض لها آيات القرآن الكريم .

وقد توسع الرواد فى هذه المواضع خاصة إيماناً منهم بأن القرآن الكريم
لا يحتاج إلى تفسير كامل من كل وجه ، فهناك تفاسير كثيرة أتقن بعضها
ما لم يتقنه البعض الآخر ، ولأن القرآن الكريم متعدد المقاصد والوسائل فى
تحقيق هدفه النهائى وهو إسعاد الإنسان وهدايته إلى المنهج الصحيح فقد
دخل المفسر العصرى إلى تفسيره بقلب وعقل مفتوحين ، ولم يقيد نفسه
بأفكار مسبقة من تجارب البشر لاستخلاص هدى الله والتعرف على منهجه
الصحيح ، اللهم إلا من ذلك القيد العام الذى جعله الله غاية نزول
القرآن الكريم ، وهو الهداية العامة للإنسان ، وتلخيص وجوه هذه الهداية
فى سائر ما يعرض له القرآن الكريم^(٢) ، والكشف عن مسيرته للحياة فى
تقدمها واتساع معارفها .

ومن هنا جاء تفسير المنار بصفة عامة — كما يدل عليه عنوانه^(٣) — حقلاً

(١) راجع مثلاً لذلك جديد الإمام فى تفسيره ضلال الرسول صلى الله عليه وسلم قبل
هدى الله له « ووجدك ضالاً فهدى » (٧ الضحى) تفسير جزء عم ص ٨٤ .

(٢) راجع تصريح الإمام بذلك فى مقدمة تفسير المنار ١٧/١ ، ١٩ ، ٢٥ .
وهو أسراً لا تقتده أبداً فى سائر التفسير .

(٣) راجع ص ١٠٩ من هذه الدراسة .

خصيصاً في أرض التفسير القرآني^(١) ضم بين ذرائع صنوفه من البذور والنوى لما أصبح بعد اتجاهات أساسية ومناهج فنية في التفسير المصري المعاصر^(٢)، وهو أمر نعتي هنا — فحسب — يتتبع مواضعه وتسجيلها ما دمنا نتعرض لحركة التطور في التفسير المعاصر ، ونزعم أن اتجاهات التجديد ومناهجه الفنية تعد أثراً من آثار مدرسة المنار في التفسير ، وتدين بأصولها إلى ما طرح في حقل هذه المدرسة من بذور فكرية ومنهجية .

وليس معنى ذلك أن كل ما أنتجه العقل المصري في مجال تفسير القرآن الكريم بعد مدرسة المنار يعتبر أثراً من آثارها ، أو يستحق وصف التجديد ، فإزالت الاتجاهات القديمة غير الواقعية ، ومنهج التفسير التقليدي يجدان لهما مكانهما في خريطة التفسير المصري ، كما لا يعدمان المدافعين عنهما والمنادين بالتزامهما — فحسب — مسقطين من حسابهم غير ذلك من محاولات التجديد التي يخالف فيها أصحابها جميع المفسرين القدامى — فكراً ومنهجاً — معتمدين في خلافهم على ما تحقق لديهم من الأداة الجيدة والنظرة الموفقة في فهم النص القرآني بنفس الشروط التي وضعها قدامى المفسرين^(٣) .

(١) يصف الشيخ المراغي دروس الإمام في التفسير بما يكشف عن الخلفية الخصوية لاتجاهات التجديد المعاصرة فيقول : « وكانت دروسه مثلاً عالياً في الإلقاء والتفهم وفي العبارات الباقية إلى القلوب وكانت دائرة معارف يجد اللغوي فيها حاجته والفقيه رغبته والمتكلم بغيته ، ويجد علماء الاجتماع فيها تطبيق آي القرآن على معارفهم ... وليس في رجال التفسير من يضارعه أو يقاربه في تطبيق آي القرآن على سنن الاجتماع وفي تصوير هدى القرآن وفي فهم أغراض الدين العامة الرسالة عدد ٤٢ سنة ١٩٤١ .

(٢) يشبه المنار في ذلك تفسير الطبري من حيث احتواء هذا الأخير على بذور الاتجاهات التفسيرية التي تأصلت وتفرعت بعده من لفوية ونقالية وقندية وكتابية وغيرها مما اعتبر به حجر الأساس لأدب التفسير القرآني .

(٣) راجع الفكر الديني في مواجهة العصر — عفت الشرةاوى ص ٣١٢ .

ومن المؤسف أن يتولى ذلك الدفاع عن القديم والنداء بالترجمة دوائر فكرية ورسمية لها اعتبارها^(١) ، وكأن المفسر المحدث ملزم تمام الإلزام بترديد ما سبق إليه المفسرون .

ومن هنا تنشأ ضرورة التنبيه :

أولاً : على أن اتجاهات التجديد هدف البحث ليست بالضرورة جديدة باعتبار جدة العصر وحدائمه ، فهناك من الاتجاهات والمناهج ما يشار إليها الانتساب إلى هذا العصر الحديث ، ولكنها في جذورها تقليدية لا تفرق كثيراً أو قليلاً عن التفسير القديمة ، مما يجعلها بعيدة عن تناول درسنا .

وثانياً : على أن كثيراً من كتب التفسير التي التزمت المنهج التقليدي ولم تتخل عنه ، قد تخففت من قبضة المضمون القديم ، وتخلت عن ترديده ، بل استشرفت إلى آفاق الاهتمامات العصرية وقضايا المسلم الحديثة ، وعكست اهتماماً ملحوظاً بواقعه وظروفه ، وخطت لنفسها اتجاهها فكرياً جديداً أدارت من حوله علاج هذا الواقع ، ومن هذا الجانب فحسب تدخل مثل هذه التفسيرات اتجاهات التجديد التي نحاول رصد بذورها الآن في مدرسة المنار . والذي لاشك فيه أن بذوراً كثيرة طرحت في حقل تفسير المنار — كما يلفت النظر إليه عنوان تفسير المنار — ولكن من هذه البذور ما قدر له أن ينضج ويثمر ، ويأخذ مكانه في دوحة التفسير القرآني ، ومنها ما أمسكته الأرض فمات قبل أن يولد .

فيث تكفلت الظروف السياسية والدينية والاجتماعية بإنباء بذرة الفكرة

(١) راجع تقرير لجنة أصول الدين عن كتاب « قصص الأنبياء » لعبد الوهاب النجار ، وقد أورد صاحب السكتاب جزئيات التقرير في ثنايا طبعة كتابه الثانية لارد عليها .

الاجتماعية والاتجاه الهدائي بصفة عامة ، فقد شككت ظروف العصر ونهضتيه العلمية والأدبية العوامل المناسبة لإثماء البذور العلمية والأدبية ، ووجهت كل منهما التفسير وجهتها .

ومن الحق القول هنا بأن تلك الاتجاهات التي تحددت معالمها فيما بعد إن كانت غائمة وباهتة في تصور رواد المجددين إلا أنها ظهرت بوضوح في تطبيقاتها ، وربما وضعوا لها في نظرياتهم أسماء أخرى كاللون التفسير أو مقاصده أو وجوهه^(١) .

ويكشف الإمام في مقدمة التفسير وحدها عن كثير من هذه البذور ، فمن دعوته إلى درس اللغة ألفاظاً وتاريخاً وما تعرضت له من تطور في دلالاتها ، إلى دعوته إلى درس البيان العربي من مصادره الأولى ليتمكن تحصيل الدقة في فهم النص وتفسيره ، إلى محاولته فهم الواقع الإسلامي وتعليل ما انتهى إليه من انحطاط وتدهور ، ولذا فقد لفت إلى دراسة أصول الاجتماع الإنساني ليكون المفسر على علم بأساليب الحياة وأنماط السلوك فيها ، والدوافع الموجهة لها ، ثم العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن وغيرها وغيرها^(٢) .

ومن المؤكد أن الثور في فكر الإمام على مثل هذه البذور التي تطورت إلى اتجاهات تفسيرية — يكسب هذه الاتجاهات الجديدة — غير المتمذهبة والمنحرفة — شرعية حقيقية ، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار تكاملية هذه الاتجاهات وضرورتها جميعاً لكشف أبعاد النص وإمكاناته غير المحدودة ،

(١) راجع صنيع رشيد رضا في تسمية كتابه تفسير القرآن الحكيم: تفسير ساقى أثرى مدني عصرى إرشادى اجتماعى سياسى، وراجع تسمية الإمام لفهم القرآن طلباً للهداية المودعة فيه مقصداً ووجهاً ، مقدمة تفسير المنار ١٧/١ ، ١٩ ، ٢٥ .

(٢) مقدمة تفسير المنار ٢١/١ — ٢٤ .

وإذا عينا به أكثر من عنايتنا بآرائنا المسبقة التي يمكن أن ندخل بها إلى النص ونفسره على الدلالة عليها ، اعتقاداً منا بأن النص القرآني لم يقصد إلى معنى واحد محدد يكون ماعداه خطأ كله ، وأن وجوه التفسير والتأويل للنص القرآني تلتقي ولا تتنافى وكلها يخدم الحقيقة الدينية والأدبية خاصة إذا توافرت للمفسر أدواته اللازمة وبصيرته النافذة — كما سبق أن قررنا في أسس التجديد التفسيري .

وبعد فسواء أكانت جهود الإمام علي هذا النحو في تجديد التفسير وطرح بدوره الفكرية والمنهجية — التي سنعرف جوانب كثيرة منها — بعد عملاً ابتكارياً من طراز أعمال المجددين وإلهاماتهم — أم أنها لم تكن — كفكرة ومبدأ فحسب — إلا نوعاً من التقليد لحركات إصلاحية في أوروبا دعت إلى تفسير النص الديني عندهم بعيداً عن رجال الدين باعتباره نزل بلغة ينبغي أن يفهم على هدى من أسرارها وطرائقها في البيان^(١) ... سواء أكان هذا أم ذلك فما يبقى لنا هو أن تجديد عهد عبده في التفسير كان له حظ قوي في بعث روح النهضة ، ولم يمدّها بالسكتاب والعلماء القادرين فحسب^(٢) ، بل خلق جوا صالحاً يمكن أن ينشأ فيه عهد من السكتاب المسلمين يدينون بهذا الفضل

(١) انظر: دراسات في القرآن الكريم — سيد خليل ص ١٢ ، وستعرف بعد أن الخلق بهذه الدعوى م مؤسسو الاتجاه الأدبي في تفسير القرآن الكريم ودعائه كأمين الحول ومدرسته ...

(٢) من هؤلاء الذين احتنوا أسلوب الإمام في علاجهم للمسائل الدينية من تفسير وإرشاد وإصلاح اجتماعي يستند إلى مقررات الشرع الإسلامي : عبد العزيز جاويز ، ومحمد الحصري ، وعبد الوهاب النجار ، وعبد الوهاب خلائف ، وعبد الوهاب حمودة بورشيد رضا ، ومحمد المراغي ، وأبراهيم الجبالي ، وعبد القادر المغربي ، ومحمود شاتوت وغيرهم .

للاستاذ الإمام^(١) وكما يقول الشيخ محمد مصطفى المراغي : « إننا إذا جاوزنا عصر السلف الصالح لانجد رجلاً رزق فهماً في هداية القرآن ، ووسع صدره أدق معانيه الاجتماعية والعمرانية مثل الإمام محمد عبده »^(٢) .

ونظن الآن أني قد أصبح من الواضح — كما جاء على لسان الإمام وتلاميذه — أن محور الفكر الذي دارت حوله أعمالهم التفسيرية هو تلمس وجوه العظة والاعتبار والتعرف على جوانب الهداية القرآنية ، وإذ تقررونا هنا أن أسلوب الإمام وتلاميذه — في تلمس وجوه العظة والتعرف على جوانب الهداية في النص القرآني — كان سلوكاً تقليدياً لا يختلف عن غيرهم من المفسرين السابقين بمعنى أنهم لم يتخلوا بتاتا عن تتبعهم نص القرآن بشكله الوارد عليه في المصحف الإمام^(٣) — فإن هذا السلوك منهم جميعاً كانت له خصائص وسمات محددة يميزهم بصفة عامة^(٤) عن سابقهم وطبعت

(١) (٢٠١) الإسلام والتجديد في مصر — تشارلز آدمز ص ٢١٠، ٢٦٢ ترجمة عباس محمود سنة ١٩٣٥ م .

(٢) خرج المفسرون منذ تاريخهم سيلاً واحدة لم يدعوها ، وهي تفسير القرآن حسب السور وبترتيب الآيات في المصحف ، حتى الذين اتجهوا منهم لآيات الأحكام كالجصاص وابن العربي والقرطبي وغيرهم ، وممدركون تماماً أن هذه الآيات لا تفسر إلا مجتمعة لتقييد بعضها أو لإجماله أو نسخه ببعضها الآخر ، ولكن التخرج أخذ عليهم سبيل الدقة وصد من التماس أساليبها .

(٣) قول هنا بصفة عامة لأن خطة المنار لم تتغير بموت الإمام رغم تفرد رشيد رضا بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة وفي تحقيق بعض المفردات والجل الأنوية أو المسائل الخلافية بين العلماء وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور وبعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إليها وغيرها ، غير أنه يقول : « وإني أعتقد مع هذا أنه (الإمام) لو بقي حياً واطاع عليه لأقره كله » ، وليس هذا الاعتقاد من رشيد رضا غريباً لأنه أعجب من البداية بمقالات الإمام التفسيرية في العروة الوثقى وما تضمنته مما لم يحرم حوله أحد من المفسرين فجاء تفسيره بالتالي امتداداً لمقالات الإمام وتفسيره مراعيّاً فيه حال العصر في سهولة التعبير وأههام صنوف القارئ وكشف شبهات المشتغلين بالفاسفة والعلوم الطبيعية وغيرها ، راجع : الإسلام والتجديد في مصر — تشارلز آدمز ص ١٩٠ ، وتفسير المنار ١٠/١ .

محاولاتهم بالتجديد ، والابتكار بحيث يمكن القول إن كثيراً من هذه السمات والخصائص كانت أساساً ودعائم لما ظهر بعد من الاتجاهات الفكرية والمناهج الفنية في التفسير القرآني .

ومن اللائق هنا تتبع ورصد مثل هذه الخصائص أو قل البذور المنهجية والفكرية سواء كشف عنها منهج المنار فيما قرر من نظر أو كشف عنها التطبيق العملي في آثار هذه^(١) المدرسة مع الإشارة السريعة لما يمكن أن تكون قد أثمرت عنه كل بذرة من هذه البذور فيما بعد .

وفي ظننا أن ثراء تفسير الإمام وخصوبة حقله التي جعلت منه منعطفاً جزئياً في تاريخ التفسير كله ، يرجعان بالدرجة الأولى إلى أخص خصائص هذا التفسير ، وهي توجه الإمام إلى القرآن الكريم بفكر حر وقلب مفتوح وصفاء نفس يعلو إلى إدراك معانيه السامية ، ويستوعب ما دعا إليه من رقي بالروح ونهوض بالمجتمع .

وإذا كانت معاني الألفاظ هي مفاتيح المعاني كما قال الإمام الغزالي فوراءها آفاق للتدبر والتأمل ، وقد حاول الإمام بالتزامه منهج التدبر والتأمل في المعاني أن يوجه أذهان تلاميذه إلى أسرار المعاني القرآنية ، وإنك لتقرأ

(١) ظهر تفسير الشيخ محمد عبده منشوراً لأول مرة بجملة المنار سنة ١٩٠٠ م وأول ما طبع منه مستقلاً هو تفسير سورة «العصر» ثم تفسير «الفاتحة» وجزء عم سنة ١٩٠٤ م ثم توالى طبع تفسير القرآن الحكيم (المنار) ابتداء من الجزء الثاني حتى العاشر ما بين سنتي ١٩٠٨ و ١٩٣١ م ، ثم استأنف المنار بعد نشر الجزأين الباقيين منه ، وكان نصيب الإمام من هذا التفسير الذي لم يكتمل من أول البقرة حتى الآية ١٢٦ من سورة النساء ، وللإمام غير ذلك بحوث تفسيرية دفع بها ما أثير حول القرآن والرسول من شكوك واتهامات كشرحه الآية ٣٧ من الأحزاب ، والآيات ٥٢ - ٥٥ من الحج . راجع : الإسلام والتجديد في معرض ١٨٩ - ١٩٠ ، والتفسير والمفسرون ٢١٨/٣ - ٢١٩ .

ما نقل من تفسيره فتجد المحاولة الجديدة لمعرفة ما في آيات القرآن الكريم من مرام وغايات ، وقد حاول رشيد رضا حكاية طريقة أستاذه ، ولسكننا لا نجد عنده الطاقة النفسية التي تغفل بها الإمام فيما نقل عنه من تفسير^(١) .

وقد حرص الإمام على تنقية التفسير مما علق به من شوائب دخيلة ومتطفلة على الفكر الإسلامي ، واتخذ من منبر القرآن الكريم طريقاً لبيان البدع والأوهام ، وما فرق أمر المسلمين بعد الاجتماع ، فقد أدرك أن أمضى سلاح للإسلام هو القرآن الكريم ، ولا بد من شحذه بشرح نظيف وتفسير نقي يطهره من مدخلات الملاحدة والمخربين ، ويزيل عنه الصدأ الذي غلته به التفاسير القديمة^(٢) .

ففي تفسير قوله تعالى : « سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله » (٦ - ٧ الأعلى) ، يقول : « وعد الله نبيه بأن ينزل عليه كتاباً يقرأه ولا ينسى منه شيئاً بعد نزوله عليه ، ولما كان الوعد على وجه التأييد وال لزوم ربما يوم أن قدرة الله لا تسع تغييره ، وأن ذلك خارج عن إرادته جل شأنه جاء بالاستثناء في قوله « إلا ما شاء الله » فإنه إذا أراد أن ينسيك شيئاً لم يعجزه ذلك ، وما ورد من أنه ﷺ نسي شيئاً كان يذكره ، فذلك — إن صح — فهو في غير ما أنزل الله من الكتاب والأحكام التي أمر بتبليغها ، وكل ما يقال غير ذلك فهو من مدخلات الملحددين التي جازت على عقول المغفلين فلوثوا بها ما طهره الله ، فلا يليق بمن يعرف قدر صاحب الشريعة ﷺ ويؤمن بكتاب الله أن يتعلق بشيء من ذلك »^(٣) .

(١) منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم — عبد الله شعاعه ص ح من التقديم للشيخ محمد أمي زهرة .

(٢) اتجاه التفسير في العصر الحديث — محمد الطير ص ٢١ .

(٣) تفسير جزء عم ص ٥٣ وللإمام في هذا الموضوع كلام جيد حول ما أدخله المفسرون =

وقد شارك رشيد رضا في هذا الجهد بقدر لا بأس به^(١) ، حتى لقد أطلق عليه الشيخ عبد القادر المغربي لقب « فولتير » المسلمين لولوعه بتكذيب الخرافات والأباطيل ، ولقدرته على هدم ما لا يصح دليله في كتب الدين^(٢) .

ومن الملاحظ أن حرص الإمام وتلميذه على تلك الخاصة قد فتح أمامهما باب النقد لمفاهيم المفسرين السابقين ، وكشف مسئولية مناهجهم التفسيرية القديمة عن التناقض في الأفهام ، أو الإضافة إلى سياق القرآن ما لا يسمح به لفظه ، ففي تفسير قوله تعالى : « وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور » (٦٣ البقرة) يقول — بعد أن ذكر سبب هذا الرفع عند المفسرين وما يؤدي إليه من إكراه على الإيمان — : « لا حاجة لنا في فهم كتاب الله إلى غير ما يدل عليه بأسلوبه الفصيح ، فهو لا يحتاج في فهمه إلى إضافات ولا ملحقات ، وقد ذكر لنا مسألة رفع الطور فوق بني إسرائيل ولم يقل إنه أراد بذلك الإكراه على الإيمان ، وإنما حكى عنهم في آية أخرى أنهم ظنوا أنه واقع بهم » وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم » (١٧١ الأعراف)^(٣) .

== وحشروه في تفسير قوله تعالى «ولسوف يعطيك ربك فترضى» (ه الضحى) وما روى وأشيع بين الناس عن ليلة النصف من شعبان أو ليلة القدر أو الليلة التي يفرق فيها كل أمر حكيم عند تفسير قوله تعالى : « إنا أنزلناه في ليلة القدر » (١ القدر) راجع : تفسير جزء عم ص ٨٤ ، ١٠٠ .

(١) المتبوع لتفسير المنار يجد بعض السقطات التي تورط فيها صاحبه ، وأخذ بها ورجع فيها إلى التوراة والإنجيل رأساً ، راجع تفسير المنار ١٠٧/٩ ، ٣٧٣ ، ١٢/١٠٤ ، تفسير سورة يوسف ص ١٢٧-١٢٨ ، وراجع بحثاً عن هذا الموضوع في رسالتنا للاجستير « التنبؤ النبوي وتفسيره للقرآن الكريم » حول موضوع الإسرائيليات في التفسير ص ٣٩٠ - ٣٩٦ .

(٢) الأخبار ١٩٧٢/٩١/٣ .

(٣) تفسير المنار ١/٣٤٠ .

وفي تفسير قوله تعالى : « وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم » (١٩٣) البقرة) يقول : « هذه الاستعارة من فرائد الاستعارات يتمثل بها عند ذكر بلاغة القرآن الكريم ... وذهب بعض الجامدين على الظواهر إلى أن المراد بالشرب هنا حقيقته ، وزعموا أن موسى لما سحق العجل وذراه في المم طفقوا يشربون المسحوق مع الماء ، وغفل صاحب هذا الزعم عن قوله تعالى « في قلوبهم » والشرب الحقيقي لا يكون في القلب ، والشرب غير الإشراب ، ولبعض المفسرين مزاعم وقصص في العجل لا يدل عليها وحى منزل ولا تاريخ صحيح ينقل » (١) .

أما رشيد رضا فينعي على المفسرين غفلتهم وتكلمهم البعيد في تفسير قوله تعالى : « ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم وإنهم لفي شك منه مريب » (١١٠ هود) يقول : « الظاهر أن هذا في قوم موسى وكتابه التوراة أي أنهم لم يرتكسون في شك من أمر كتابهم موقع في الريب والاضطراب ، وذهب بعض كبار المفسرين إلى أنه في مشركي مكة وأمثالهم الذين شكوا في القرآن ، وهو خطأ ظاهر في اللفظ والمعنى والسياق » (٢) .

ولما كان الإمام قد اتخذ لنفسه تفسير الجلالين محوراً لدرسه القرآن وتفسيره ، فقد كان حظ الجلال من هذا النقد وفيراً ، ولقد رأينا به يجري في غالب نقده لمفسري العصور الوسيطة خاصة الجلالين على قاعدة السياق هذه التي لعبت دوراً خطيراً في تفسير الإمام وصاحبه « فإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ — كما يقول الإمام — موافقته لما سبق له من القول ،

(١) تفسير المنار ١/ ٣٨٨ .

(٢) تفسير المنار ١٢/ ١٦٤ .

واتقاه مع جملة المعنى ، واختلفه مع القصد الذى جاء له الكتاب جملة « (١) » .

فى تفسير قوله تعالى : « وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى » (٥٧ البقرة) يقول : « ولامعنى لوصف الغمام (هنا) بالريق كما قال المفسر الجلال وغيره ، بل السياق يقتضى كثافته ، إذ لا يحصل الظل الظليل الذى يفيد حرق التظليل إلا بسحاب كثيف يمنع حر الشمس ووجهها » (٢) .

وفى تفسير قوله تعالى : « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته » (٨١ البقرة) يقول : « للسيئة هنا إطلاقها ، وخصها مفسرنا الجلال وبعض المفسرين بالشرك ولوصح هذا لما كان لقوله تعالى : « وأحاطت به خطيئته » معنى ، فإن الشرك أكبر السيئات ، وهو يستحق هذا الوعيد لذاته كيفما كان » (٣) .

ويعتمد رشيد رضا على السياق فى تحقيق القائل : « ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب » (٥٢ يوسف) ، فيما يحكى القرآن عنه ، فيقول : إنها امرأة العزيز أقرت بما حدث ليعلم زوجها أنها لم تخنه بالفعل فيما كان من خلوتها يوسف ، ولم تحدث إلا المراودة ، وقد بقى عرض زوجها مصوناً وشرفه موطأً يقول صاحب المنار : « وهذا هو المتبادر من نظم الآيتين المناسب للمقام بغير تكلف ، ولكن ذهب الجمهور اتباعاً للروايات الخادعة إلى أنهما حكاية عن يوسف عليه السلام ، إذا امتنع من إجابة الملك واقترح عليه التحقيق مع النسوة ليعلم العزيز أنه لم يخنه بالغيب مع زوجته ، وأنه صرح

(١) مقدمة تفسير المنار ١/ ٢٢ .

(٢) تفسير المنار ١/ ٣٢٣ .

(٣) تفسير المنار ١/ ٣٦٣ ، وانظر أيضاً ١/ ٢٩٠ ، ٢٧٥ ، وراجع تفسير جزء

عم ص ٢٢ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٩٢ ، ١٢٧ .

بعدم ثبوته لنفسه بعد من باب التواضع وهضم النفس ، وهذا المعنى يتبرأ
منه السياق والنظم ومرجع الضمير « (١) » .

ولا تنقد هذه القاعدة عند المغربي الذي نهج في تفسيره لجزء تبارك
نهج الإمام « (٢) » .

وسوف نعرف فيما بعد أن قاعدة السياق تشكل أساساً رئيساً من أسس
الاتجاه الأدبي والمنهج الموضوعي في تفسير القرآن الكريم ، وتعد المحور
الحقيقي لأحد تيارات الاتجاه الأدبي ، ونعني به تيار البيانية الذي حاولته بنت
الشاطي في « التفسير البياني » .

ومن العجيب أن ما يكتنف قاعدة السياق ويتعلق بها من مفاهيم جزئية
نجدته هو الآخر واضحاً في قواعد الإمام التفسيرية — فضلاً عن تطبيقاته —
المتعلقة بعلم اللغة وفقها ، وعلوم الأساليب وفروعها ، فتتبع اللفظ في
القرآن لكشف معناه الحقيقي يعبر عنه الإمام بقوله : « ... والأحسن
للمفسر أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه
وينظر فيه — وربما استعمل بمعان مختلفة كلفظ الهداية وغيره — ويحقق
كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية ، فيعرف المعنى المطلوب من بين
معانيه » « (٣) » .

وكما أنه لا تكرر للفظ في القرآن بنفس معناه الذي جاء له أولاً ،

(١) تفسير المنار ١٢/٣٢٣ - ٣٢٤ ، وانظر ١٢/٥٤ ، ٢٤٣ .

(٢) تفسير جزء تبارك ص ٥ .

(٣) مقدمة التفسير ١/٢٢ ، وانظر تطبيقاً لذلك تفسير المنار ١/٦٦ مع لفظ العبادة في تفسير

قوله تعالى : « إياك نعبد » (ه الفاتحة) ، وأيضاً ١/٢٧٨ ، ٢٨٧ ، ٦/١٢ .

بحيث يكون من قبيل الترادف^(١) ، فلا زيادة في ألفاظ القرآن خالية من معنى^(٢) ، ويقرر الإمام ذلك في قوله — ناقدًا للجلال ومن تبعه في سيرهم على أن الرحمن والرحيم بمعنى واحد — : « وأنا لا أجزئ لمسلم أن يقول في نفسه ، أو بلسانه إن في القرآن كلمة تغاير أخرى ، ثم تأتي لمجرد تأكيد غيرها بدون أن يكون لها في نفسها معنى تستقل به ، نعم قد يكون في معنى الكلمة ما يزيد معنى الأخرى تقريراً أو إيضاحاً ، ولكن الذي لا أجزئه هو أن يكون معنى الكلمة هو عين معنى الأخرى بدون زيادة ، ثم يؤتى بها لمجرد التأكيد لاغير ، بحيث تكون من قبيل ما يسمى بالترادف في عرف أهل اللغة ... فإن ذلك لا يقع إلا في كلام من يرمى إلى مجرد التعميق والتزويق وأما ما يسمونه بالحرف الزائد للتأكيد فهو حرف معناه ذلك ، وليس معناه معنى الكلمة التي يؤكدها ... أما التكرار للتأكيد أو التقرير أو التهويل ، فأمر سائغ في أبلغ الكلام كتكرار جملة « فبأي آلاء ربكما تكذبان » (١٣ الرحمن) ونحوها عقب كل نعمة ، وهي عند التأمل ليست مكررة ، فإن معناها عند ذكر كل نعمة : أفهذه النعمة تكذبان ، وهكذا كل ما جاء في القرآن على هذا النحو^(٣) .

ولا ننهي الكلام عن قاعدة السياق دون الحديث عن ذلك الموضوع المهم المتعلق بها ، والذي يعد هو الآخر من مبتكرات مدرسة المنار التي ساعدت في إرساء دعائم الاتجاه الأدبي ، ونعني به اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متأسكة^(٤) ، ولا يتم فهم بعضها إلا بفهم جميعها ، كما أن السورة كلها أساس

(١) راجع تفسير المنار ١/٢٨٥، ٢٩٢، وانظر تفسير المغربي لجزء تبارك ص ١٢٨ .

(٢) راجع تفسير جزء عم ص ٢٩ وانظر تفسير المنار ١/٨٤ .

(٣) تفسير المنار ١/٤٦ - ٤٧ .

(٤) سمى بعض الدارسين هذه الوحدة وحدة أدبية يهدف القرآن فيها وفي السورة إلى تحقيق غرض محدد ، ويدور حول موضوع بعينه ، وإن تعرض خلال ذلك لموضوعات جزئية وحقق أهدافاً ثانوية ، وسماها غيرم وحدة عضوية ، على حين زعم البعض أنها وحدة موضوعية .

في فهم آياتها ، والموضوع فيها أساس لفهم جميع النصوص التي وردت فيه^(١) .

وقد تعجب الإمام من المفسرين القدامى^(٢) ، ورواة أسباب النزول الذين مزقوا الطائفة المتشعبة من الكلام الإلهي ، وجعلوا القرآن عضين بما فككوا الآيات ، وفصلوا بعضها عن بعض ، بل ربما فصلوا بين الجمل الموثقة في الآية الواحدة فجعلوا لكل جملة سبباً مستقلاً ، كما جعلوا لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سبباً مستقلاً^(٣) .

ومن الحق القول هنا إن نفس هؤلاء المفسرين هم الذين نبهوا الإمام على تلك الوحدة ، وأناروا في نفسه الاهتمام الشديد بها عندما كانوا يحاولون - بما أسموه علم المناسبة - الربط بين سور القرآن وآيات السورة ، وتبين العلاقات بينها لأدنى ملائمة ، بالرغم من اختلاف موضوعاتها وتباعد فترات نزولها التاريخية ، وقد تبعهم الإمام في ذلك في كثير من مواضع التفسير^(٤) حيث اعتبر وجوه الاتصال بين الآيات وما فيها من دقائق المناسبات ضرباً من ضروب البلاغة ، وفناً من فنون الإعجاز إن أمكن للبشر الإشراف عليه فلا يمكنهم البلوغ إليه^(٥)

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصاته بالاستعمار الغربي - البهي ص ١٥١ .

(٢) شعر بعض المفسرين بهذه الوحدة ووثائقها وتوتها في النص القرآني خاصة إذا وازنا بينه وبين غيره من النصوص المقدسة ، وقد لفت هذا نظرهم إلى تبين العلاقات بين الآيات في السورة الواحدة أو السور في ترتيبها في المصحف ، ثم في الموضوع الذي تعرض له كل سورة ، وقد كتب البقاعي كتاباً عرض فيه لهذه الوحدة بهذا المعنى سماه « تناسب الدور بين الآيات والسور » وقد حاول أبو حيان ذلك من قبله في تفسيره البحر المحيط .

(٣) تفسير المنار ٩/٢ .

(٤) انظر تفسير جزء عم ص ٩٥ وتفسير المنار ١/ ٢٣٥ ، ٤٥٣ ، ١٢/١٢ ،

٢٥٠ .

(٥) تفسير المنار ١/ ٢٤٦ .

على أن جديد الإمام هنا الجدير بالاعتبار والتنويه هو تطبيقه لمبدأ الوحدة الفكرية ، أو البناء الكلي الذي يجمع أطراف السورة ويديرها حول قطب واحد لتحقيق الهدف والغاية الأخيرة لهذا القرآن وهي الهداية^(١) بالرغم مما قد يبدو من أن السورة القرآنية خليط متناثر وجمع غير مؤتلف من آيات نزلت منجمة ، وبين أجزائها عناصر معنوية مختلفة ، فمن خصائص القرآن الأولى بسطه لما يعرض له من الموضوعات حيناً وإيجازه له أحياناً حسب مقتضى الحال، وربما ترك الموضوع ليتكلم عن آخر مناسب أو مجانس ، ثم يرجع إلى الموضوع الأول ، أو ينتقل إلى غيره ، وهو أمر لو اتبعه بشر لكان تافهاً وساقطاً ، ولكن القرآن كتاب الله القدير ، ومن قدرته أن يؤلف بين الأجناس المختلفة فترى بينها نهاية التضام والاتحام ، ومن وراء ذلك كله يسرى في جملة السورة اتجاه معين ، وتؤدي بمجموعها غرضاً خاصاً كما يأخذ الجسم قواماً واحداً ، ويتعاون بجملة على أداء غرض واحد مع اختلاف وظائفه العضوية^(٢) .

وقد حرص الإمام على أن يبين ذلك في كل موضع من السورة يظن فيه خروجه عن البناء الكلي لها ، أو شذوذه عن وحدتها الفكرية^(٣) ، ومن ذلك

(١) من أتوال الأئمة في هذا الصدد الشاهدة على الوحدة العضوية لسكل سورة والروح العام السارى فيها والقاضى على شبهة التفكك وعدم الترابط في النص القرآنى قول الشاطبي : « إن السورة مهما تعددت قضاياها فهي كلام واحد يتعلق آخره بأوله وأوله بآخره يتراعى بجملة إلى غرض واحد كما تتعاقب الجمل بعضها ببعض في القضية الواحدة ولأنه لا غنى لفهم نظم السورة عن استيفاء النظر في جميعها ، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضية » انظر الموافقات في المسألة الثالثة عشرة من الكلام على الأدلة .

(٢) النبأ العظيم - محمد عبد الله دراز ص ١٤٠ - ١٥١ .

(٣) راجع ذكر الإمام لوجوه القائمة من ذكراته الملائكة وعاجتهم واختصاصهم فيما =

ما يقوله عن بنى إسرائيل وذكر الله لهم في قوله تعالى : « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم » (٤٠ البقرة) : « لا يزال الكلام في الكتاب وكونه لا ريب فيه ، وبيان أحوال الناس وأصنافهم في أمره ، وقد قلنا إن التفتن في مسائل مختلفة منتظمة في سلك موضوع واحد هو من أنواع بلاغة القرآن وخصائصه المدهشة التى لم تسبق ولن يبلغ شأوه فيها بليغ . . . والكلام لم يخرج بهذا التنوع عن انتظامه في سلكه وحسن اتساقه في سبكه ، فهو دائر على قطب واحد في فلكه ، وهو الكتاب ، والمرسل به ، وحاله مع المرسل إليهم^(١) .

ويبدو أن الإمام كان مسرفاً في تطبيق مبدأ الوحدة الفكرية والكشف عن النسق العضوى للسورة القرآنية ، الأمر الذى أشار إليه رشيد رضا على وجه الاعتراض والتندر ، حيث يقول عند تفسير قوله تعالى : « وقال الذين لا يعلمون لو يكلمنا الله أو تأتينا آية » (١١٨ البقرة) : قلنا : إن السياق قد انتقل من الكلام في بنى إسرائيل تجاه القرآن ودعوة الإسلام ورسوله إلى الكلام في شؤون المؤمنين معهم ومع النصارى والوثنيين ، وشيخنا لا يزال يجعل السياق واحداً ، غير ملتفت في التناسب بين الآيات إلى هذا التفصيل لذلك المجمع^(٢) .

== لا يعلمون ، وكيف أن في ذلك تساية للرسول الذى خالقه تومعه ، قل الإمام : « وهذا الوجه هو الذى يبين اتصال هذه الآيات بما قبلها ، وكون الكلام لا يزال في موضوع (الكتاب وكونه لا ريب فيه وفى الرسول وتبليغه الوحي واختلاف الناس فيها) ، ومن خواص القرآن الحكيم الانتقال من مسألة إلى أخرى مباينة لها أو تربية منها مع كون الجميع في سياق واحد » . تفسير المنار ٢٥٥/١ .

(١) تفسير المنار ٢٨٩/١ .

(٢) السابق ٤٤٠/١ .

ولقد استلزم تطبيق الإمام لمبدأ الوحدة الفكرية^(١) للسورة القرآنية ضرورة العرض العام لها وبيان موضوعاتها ومضامينها ، والكشف عن المبادئ والحقائق التي تسجلها وتلك ظاهرة حرص الإمام على التزامها منذ بدء التفسير ، عندما قرر اشتغال سورة الفاتحة على مجمل ما في القرآن وأن كل ما فيه تفصيل للأصول التي وضعت فيها من التوحيد والوعد والوعيد ، وقصص السابقين والعبادة وسبل السعادة وغيرها^(٢) ، كما لاقت رواجاً عظيماً لدى المفسرين أصحاب الوحدة الأدبية في القرآن وكانت أظهر ما حرصوا عليه في أعمالهم التفسيرية^(٣) .

وإذا كانت قضية الإعجاز القرآني هي أهم القضايا التي غنى بها الانجاء الأدبي بعد في تفسير القرآن الكريم استشرافاً إلى كشف الجوانب النفسية والإنسانية في هذا الإعجاز التي تكسب المعجزة استمرارية إعجازها ، وهو التحدي العام الذي تتوجه به إلى كل أمة في كل عصر وبيئة - فإن بذورا ناضجة من هذا أيضاً بدأت مبكرة عند الإمام ومدرسة المنار ، وظلت تنمو

(١) سمى الإمام هذه الوحدة كما يتضح من نصوصه وحدة موضوعية ، وتبعه في ذلك كثير من الدارسين ، وفي ظننا أنه إذا لم تكن الموضوعية هنا اعتبارية ، بل لتسمية يعوزها الدقة والتمحيص ، إنما وحدة عضوية — ليس بالمعنى الفني — أو وحدة أدبية فكرية تقف على شبهة التشكك والافتراط في نسق السورة القرآنية ، وهي وحدة تقابل الوحدة الموضوعية التي تتكامل فيها آيات الموضوع الواحد مهما تفرقت بين السور ، أو تباعدت فقرات نزلها ، وهي قينة بهدم ما تلوكة الألسنة من أن في القرآن تكراراً لا حاجة إليه .

(٢) تفسير المنار ٣٠/١ .

(٣) تلاحظ ذلك عند رشيد رضا في أول السورة وآخرها — خاصة بعد استقلاله بالتفسير — وقد أصبحت هذه الظاهرة فكرة منهجية في أعمال الشيخ شاتوت ودرار وسيد قطب ومفسرين أكاديميين غيرهم مثل محمد اندنقي ومصطفى زيد من أساتذة الجامعات .

ويغزوها النشاط الفكري والأدبي المتزايد في مصر حتى ظهرت الدراسات الأدبية الرفيعة في التفسير ، تلك التي كشفت عن آفاق جديدة في إعجاز القرآن ، وإن كان من الحق أن نقرر أن جهود مدرسة المنار في هذا العدد لم ترتق إلى رتبة الكشف عن هداية القرآن ورحمته غرض التفسير الأول عندهم ، إذ لم تكن بلاغة القرآن ونظمه وروعة بيانه وأدائه وسائر مآدارات حوله بمحوت الإعجاز قديماً^(١) - إلا وجهاً واحداً من وجوه إعجاز القرآن الكريم الدائم الذي لا يزال ماضياً في الأمم^(٢) يلاغة القرآن وبيانه ، وتأثير هدايته ومقاصده العليا من تنظيم شئون الحياة الاجتماعية تنظيمياً يتفق وحاجة بني الإنسان على اختلاف الأزمان والبلدان ، « فالقرآن كلام الله المعجز للخلق في أسلوبه ونظمه ، وفي علومه وحكمه ، وفي تأثير هدايته ، وفي كشفه الحجب عن الغيوب الماضية والمستقبلية^(٣) ، وفي كل باب من هذه الأبواب للإعجاز فصول ، وفي كل فصل منها فروع ترجع إلى أصول^(٤) . ويعقد رشيد رضا فصلاً طويلاً^(٥) لأبواب الإعجاز هذه ويسلكها في

(١) يرح رشيد رضا بأن هذا الموضوع من الإعجاز يقل من يقفه في هذا العصر لفقد أهله ما سكتى البلاغة الذوقية السليقة والبيانية الفنية ، بله الجمع بينهما ، وهو ضروري لإدراك هذا النوع من الإعجاز . راجع تفسير المنار ٩٠/١٢ .

(٢) يشير إلى ذلك قوله تعالى : « فأتم وجهك للدين حنيفاً فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون (٣٠ الروم) .

(٣) من هذه الغيوب المستقبلية ما جاء في القرآن من نبأ خراب العالم وقيام الساعة التي هي بدء ما يجب الإيمان به من عقيدة البعث والجزاء كقرع الأرض وصنعها ورجها واختلال ما يعرفه العلماء بسنة الجاذبية في النظام الكوني ، فتتناثر أجزاءه ويدخل في طور جديد هو المراد بالحياة الآخرة ، وهذا المعنى لم يكن يخاطر بيبال أحد من علماء الكون ولا من علماء الدين . راجع الوحي المحمدي — رضا ص ١٤٢ .

(٤) إعجاز القرآن — مصطفى الرافعي ص ١٧ من تقديم الكتاب وعرضه لرشيد رضا .

(٥) تفسير المنار ١٩٨/١ — ٢١٥ .

وجوه سبعة يخص النظم والأسلوب وبلاغة القرآن وسلامته من الاضطراب والاختلاف بوجوه ثلاثة منها يشير فيها إلى تعدد أوجه النظم القرآني وأساليبه ، كما يشير في مواضع أخرى إلى أن اختلاف النظم القرآني وأساليبه حجة على الذين توهّموا أن إعجاز القرآن في البلاغة إنما هو في السبق إلى العبارة التي يتأدى بها إلى المعنى على أكل الوجوه الممكنة في نظم الكلمات العربية^(١) ، فلا تفاوت أو تفاضل في بلاغة الآي القرآني ، وما ينلج على بعض الآيات من إحاطتها بجميع جوانب البلاغة ، وأرجائها اللغوية والمعنوية مما يقتضيه الحال والمقام - لا ينافي بلوغ كل آية في موضوعها وموضعها درجة الإعجاز ، ولا بعد من التفاوت المعهود في كلام البلغاء

فآيات القرآن كلها في الدرجة العليا المعجزة للبشر وإن كان لبعضهم مزبة على بعض كما تراه في تكرار القصة الواحدة من قصصه^(٢) .

وبكشف الإمام عن بعض من أسرار النظم القرآني في تنوع خطاب القرآن بين الإيجاز والإطناب تبعاً لحال مخاطبين وما هم عليه من الذكاء ورقة الإحساس ، أو سوء الفهم وغلظ القلوب ، قال الإمام : لاحظ بعض البلغاء والمفسرين أن القرآن يطنب ويبدى ويعيد في خطاب اليهود خاصة ، وذلك لما شحنت به أذهانهم مما يسمى علماً أو فقها ، فأبعدهم عن أن يصل شعاع الحق إلى ما وراء ذلك من تفوسهم ، ويكتفى بالإيجاز ، بل بالإشارة الدقيقة في خطاب العرب لما كانوا عليه من سرعة الفهم ورقة الإحساس لقرهم من السذاجة الفطرية ، وإلاشارة إلى البرهان في ضمن تمثيل يغنى عندهم عن الإسهاب والتطويل^(٣) .

(١) تفسير النار ٣٨٦/١ .

(٢) تفسير النار ٨٠/١٢ — ٨١ .

(٣) تفسير النار ٣٦٥/١ ، وراجع أيضاً ٤٥٣/١ ، ٤٦٩ ، ٤٧٦ .

وكان لاهتمام الإمام بقضية الإعجاز وسائر بحوث البيان العربي ارتباط وثيق بمحور فكره واتجاهه في تفسير القرآن ، إذ كان يؤمن أن انتفاع الأمة بهداية القرآن يقتضي نهضة لغوية أدبية ، تجعلها قادرة على تدبر معانيه وتذوق أساليبه والتأثر بمحججه ومواعظه ، فشرح نهج البلاغة ومقامات البديع الهمذاني ، ونشر دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة للجرجاني ، وهما من أعظم ما كشف عن كنوز القرآن الأدبية والبلاغية ، وهكذا ساعدت جهوده تلك في ترسل الكتابة وتحررها وتطويعها لتحمل المعاني المعاصرة الجديدة ، ويظهر هذا واضحاً في تفاسير رشيد رضا ، وعبد القادر المغربي ، وإبراهيم الجبالي ، والخضر حسين ، وعبد الوهاب خلاف ، وعبد الوهاب حمودة وغيرهم ، كما فتحت هذه الجهود باب التفسير الأدبي والبياني واسعاً ، وهو ما ظهر في الدراسات المتخصصة لأمين الخولي وبنيت الشاطي ، وسيد قطب وغيرهم .

وكما كان لقاعدة السياق وما اكتنفها من مفاهيم تتعلق باللغة والأسلوب دور بارز في التأصيل للتيار البياني — كان لفكرة التمثيل وما انصل بها من الرمز والتصوير دور خطير عند الإمام ومدرسته في التأسيس للاتجاه الأدبي بعامة ، وتكاد تكون هذه الفكرة — على عدم جدتها^(١) عند الإمام — أساس تجديده وابتكاره ، ودليل نبوغه وعبقريته من جهة ، كما كانت في نفس الوقت سنداً وركيزة لشعب الشاغبين عليه من جهة أخرى حيث اقتحم بهذه الفكرة ما أشكل فهمه من القرآن الكريم ، وأدلى بها فيما بات المسلمون على الإيمان به من العقائد وعدم الخوض فيه^(٢) .

(١) لعبت هذه الفكرة دوراً غير هين عند البلاغيين وخاصة المفسرين منهم كالزحمرى .

(٢) مثل موضوع الملائكة وسجودهم لآدم ، وممضية آدم ودلائلها .

ويكشف رشيد رضا عن هذا فيما عقب به على أحد المواضع التي لجأ فيها الإمام إلى التأويل التمثيلي بقوله: « إنه بهذا أراد أن يحتج على الماديين بصحة ما جاء به الوحي من طريق علمهم المسلم عندهم ، وهو بمثل هذه الأساليب في الإقناع بحقيقة الدين كان حجة الله في العصر ، حتى قال أحد القضاة : إنك بتفسيرك القرآن بالبيان الذي يقبله العقل ولا يأباه العلم ، قد قطعت الطريق على الذين يظنون أنه قد اقترب الوقت الذي يهدمون فيه الدين ، ويستريحون من قيوده وجهل رجاله وجودهم^(١) .

وبوضح أحد تلاميذه^(٢) الإمام فكرة التأويل التمثيلي في التفسير وعلاقته بالبلاغة العربية حين رتب المفسرين وأبان أن المفسر الذي يتبع هذا المنهج هو المفسر الذي عرف الطريق المؤدي إلى الاستفادة بكل ما في النص القرآني من طاقات ، وقد استخدم الإمام هذا التمثيل فيما يكشف — فحسب — عن أهداف القرآن وغايته ، وهي تربية الإنسان سلوكاً واعتقاداً ، أو بمعنى أدق هداية الإنسان وإرشاده إلى طريق الخير والبر ، وتوجيهه إلى الارتفاع بالحياة التي يعيشها الناس من حوله^(٣) .

وفكرة التمثيل تعني في جوهرها أن القرآن الكريم كثيراً ما يصور المعاني بالتعبير عنها بصيغة السؤال والجواب ، أو بأسلوب الحكاية ، لما في ذلك من البيان والتأثير ، فهو يدعو بها الأذهان إلى ما وراءها من المعاني كقوله تعالى : « يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد » (٣٠ ق) ، فليس المراد أن الله تعالى يستفهم منها وهي تجاوبه ، وإنما هو تمثيل لسعتها

(١) تفسير المنار ١/ ٢٧٤ .

(٢) هو الشيخ طنطاوي جوهرى في بحثه الذى أسماه الإسلام والنظام .

(٣) دراسات في القرآن — سيد خليل ص ١٤٢ .

وكونها لا تضيق بالمجرمين مهما كثروا^(١) وكما يقول الإمام نفسه : إن كل قول أو فعل ينسب إلى من لا يصدر عنه في المعروف فنسبته إليه على طريق التمثيل إلا أن يكون هناك سبب يسوغ النسبة في عرف الخطاب^(٢) .

والشواهد الكاشفة عن ذلك كثيرة لا تحصى في تفسير الإمام والشيخ المغربي ، ومجالات استخدام التمثيل عندهما كثيرة^(٣) ، إذ أن بابه واسع في كلام الله تعالى ورسوله وفي كلام العرب .

وقد ارتبطت فكرة التمثيل عند الإمام ومدرسته — خاصة في أمور الغيب الأخرى — بنزعة تصويرية بيانية ، ذوقية نفسية كشفتنا معنا عن جوانب الجمال الفني العالية في التعبير القرآني ، وأثمرتا — فيما بعد — ما أثرى المكتبة القرآنية حديثاً بأمته وأعمق ما حظيت به من آثار في مجال التفسير القرآني^(٤) .

لقد تنبه الإمام إلى استئثار فكرة القدماء عن عمومية ألفاظ القرآن الكريم بالرغم من خصوصية أسبابها ، فلا يريد القرآن خصوص النماذج الواقعي موضوع حديثه ، وإنما يريد دائماً العموم المتجدد لهذا النموذج ، فعانى القرآن عامة وشاملة ، وإرشاده مستمر إلى يوم القيامة ، ولا تحمل ألفاظه

(١) تفسير المنار ١/ ٢٨٠ .

(٢) تفسير جزء عم ص ٤٠ .

(٣) منها على سبيل المثال : أمور الغيب في الماضي وفي الآخرة وطاعة الجادات وآيات المتشابهة في القرآن الكريم وغيرها .

(٤) مستعرض بعد في الاتجاه الأدبي لتيار النزعة الذوقية والتصوير التي تمتها كتابات الشهيد (سيد قطب) كشاهد القيامة ، والتصوير الفني في القرآن الكريم، ثم تفسيره (في ظلال القرآن) .

على أشخاص بأعينهم وإنما تناط بالعقائد والأخلاق والعادات والأعمال التي توجد في الأمم والشعوب ، وهذا واضح تماماً من التنبيه الصادع الذي ساقه الإمام عند التعرض لتفسير آيات صنف المنافقين من الناس في سورة البقرة ، ووضح فيه تطبيق القرآن على ما هو واقع وظهور معاني الأمثال المضروبة للمنافقين في كثير من العلماء والعامة من المسلمين^(١) .

ويقرر الإمام نزعة التصوير عند تعرضه لتفسير الآيات الكريمة « وعلم آدم الأسماء كلها » حتى قوله تعالى : « إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » (٣١ — ٣٣ البقرة) حول مراجعات وأقوال ومناظرات الملائكة بشأن آدم ، وتعليمه الأسماء كلها وغير ذلك مما فوض السلف معرفة حقيقته إلى الله يقول الإمام : « وأما الخلف فياجئون إلى التأويل وأمثلة طرقه في هذا المقام التمثيل ، وقد مضت سنة الله في كتابه بأن يبرز لنا الأشياء المنصوبة في قوالب العبارة اللفظية ، ويجلي لنا المعارف المعقولة بالصور تقريباً للأفهام وتسهيلاً للإعلام^(٢) .

أما نزعة الإمام الذوقية الانطباعية فتجلى في التزامه عدم الرجوع إلى كتب التفسير قبل إلقاء دروسه حتى لا يتأثر بفهم غيره بالرغم من استناده إلى عبارة الجلالين ليدير من حولها نقده وتعليقاته^(٣) فكان يقرأ في المصحف ويلقي ما يفيض الله على قلبه^(٤) ، وكما قال عن نفسه في تعريفه للفهم الصحيح للقرآن : « وأعني بالفهم ما يكون عن ذوق سليم تصفيه أساليب

(١) تفسير المنار ١/ ١٧٩ وانظر تفسير جزء عم ص ٨٩ .

(٢) تفسير المنار ١/ ٢٦٤ وانظر ١٢-٧٨ — ٧٩ وتفسير جزء عم ص ٤٢ .

(٣) تفسير المنار ١/ ١٤ ، ١٥ .

(٤) محمد عبده — عثمان أمين ص ١٠١ ط الحالي بالقاهرة ١٩٤٤ م .

القرآن بجائنها وتملكه مواعظها فتشغله عما بين يديه مما سواه لا أريد
الفهم المأخوذ بالتسليم الأعْمى من الكتب أخذاً جافاً لم يصحبه ذلك الذوق
وما يتبعه من رقة الشعور ولطف الوجدان اللذين هما مدار التعقل والتأثر
والفهم والتدبر» (١).

ويتضح من تتبع آثار الإمام التفسيرية أنه فيما ذهب إليه من التحليل
البياني فيما كان موضوع خلاف من الآيات والتجائه في إقناع غير المؤمنين
بحقائق الغيب والدين — إلى التوسع في المجاز مجاوزاً حقيقة اللفظ — لم يكن
يجبر سامعه أو قارئه على رأي واحد لا ثاني له وباستطاعة المرء أن يتلمس
ذلك واضحاً فيما ساقه الإمام من آراء خاصة حول مفهوم الملائكة أتبعها
بأقوال غيره من المفسرين (٢).

غير أن من الحق هنا أن نقرر أن ذلك كان أحد مواقف ثلاثة تقاب
الإمام فيها إزاء مثل هذه الآيات، ويمثل الموقف الأول ارتضاؤه لفكرة التمثيل
— فحسب — حلالاً أشكل فهمه من الآيات كما في تفسيره لقوله تعالى :
« وأذنت لربها وحقت » (٢ الانشقاق) أى استمعت لأمر ربها وامتنعت
وحق لها أن تسمع وتمثل ... قال الإمام : ولا يخفى أن الاستماع والطاعة من
السما والارض تمثيل لكونهما في قبضة القدرة الإلهية تصرفهما في الفناء كما
تصرفت فيهما بالابتداء كما قال : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها
والارض اثنيا طوما أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » (١١ فصلت) (٣).

(١) تفسير المنار ٢٧/٦ وانظر تفسير جزء تبارك — المغرب ص ٧ .

(٢) راجع تفسير المنار ٢٦٥/١ — ٢٨٤ .

(٣) تفسير جزء عم ص ٣٩ وانظر أيضاً ص ٦ ، ٤٢ ، ٦٢ ، ٦٦ وتفسير
المنار ٢٨٢/١ .

وفي تفسير قوله تعالى : « تدعو من أدبر وتولى » (١٧. المعارج) يقول الغربي : « تنهياً جهنم وتفتح أبوابها للمعرضين عن الإيمان كأنها في المعنى تهتف بهم وتدعوهم وهو ما يسمونه (لسان الحال) ، كما أن الدعاء بالقول (لسان المقال) ، وهذا الضرب من التعبير كثير الشيوع في كلام العرب وأشعارهم وله شواهد كثيرة جداً في القرآن والحديث ، وقد غفل عنه الكثيرون فحملوه على الحقيقة وجعلوه من الخطاب بلسان المقال ، ولا حاجة لهم إلا أن الله تعالى قادر على كل شيء ، ومن ذا الذي ينكر قدرته تعالى ولكننا نرى أن حمل هذه الآيات ونظائرها على التمثيل — كما ذكر عن أهل اللسان في الحكاية عما لا يعقل — أمثل ، بل أبغ من حملها على الحقيقة ولاداعي عقلی أو شرعی للحمل عليها » (١) .

ويمثل تردد الإمام بين تفويض السلف وتأويل الخلف التمثيلي في الآيات المتشابهة وأمر الغيب موقعه الثاني الذي يتضح من قوله : « فإستاد المحيىء إلى الله تعالى في قوله : « وجاء ربك والملك صفاً صفاً » (٢٢ الفجر) فيه رأى السلف (ض) وهو أن ذلك محيىء يؤمن به ولا يتطلب معناه ولكنه يمثل لنا الهيبة والعظمة وظهور السلطان الإلهي في ذلك اليوم ، وهو الأفضل ، وفيه مذهب الخلف وهو أنه على تقدير وجاء أمر ربك ، أو أنه من قبيل التمثيل لتجلى السطوة الإلهية على القلوب ، كما تتجلى أبهة الملك للأعين إذا جاء في جيوشه ومواكبه والله المثل الأعلى » (٢) .

(١) تفسير جزء تبارك ص ٤٩ وانظر ص ١٢٠٥ .

(٢) تفسير جزء عم ص ٦٥ ، وانظر تفسير المنار ١/ ٢٦٧، ٢٨٠ وراجع مثل ذلك

عند الغربي جزء تبارك ص ١٢٢، ٨٩ ، وانظر مجلة الأزهر — المجلد الثاني عشر ص ٢٦٠ ، تفسير الإمام الراشدي لقوله تعالى : « وجنة عرضها كمرض السموات والأرض » =

على أن ما يبدل فكرة التمثيل عند الإمام شيوعاً في تفسيره هو موقعه الأخير فيما أشكل فهمه من آيات القرآن الكريم خاصة المتشابه منها وما تعرض لأمر غيبية ، إنه التفويض المطلق على طريقة السلف الصالح في معرفة حقيقتها إلى الله تعالى ، وأن علينا أن نؤمن بها كما وردت ، ويسعنا في ذلك ما وسع صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعيهم^(١) أما الجرأة على الغيب وتأويله فيعد جريمة واعتداء على ما استأثر الله بعلمه^(٢) .

ففي تفسير قوله تعالى : « وكل شيء أحصيناه كتاباً » (٢٩ النبا) يقول : « إن كتابة الله تعالى على النحو الذي يليق بتنزيهه ، ولا تكاف بالبحث عنها ، فذلك مما نؤمن به ونكل علم حقيقته إلى الله^(٣) » ويقول قريباً من هذا في قوله تعالى : « وإذا الصحف نشرت » (١٠ التكويز) : الصحف التي تنشر يوم القيامة بعد البعث هي صحف الأعمال والذي يجب علينا اعتقاده أن أعمال العباد تظهر لهم ثابتة مبينة لا يرتابون فيها يوم الجزاء ، ويعبر عن معنى ذلك الثبوت والبيان بنشر صحف الأعمال ، أما كون الصحف على مثال الأوراق أو الألواح التي نكتب عليها أو ما يشبههما فذلك مما لم يصل علمنا إليه ، ولن يصل إليه بمجرد العقل ، ولم يرد عن المعصوم عليه السلام فيه نص قاطع^(٤) .

= (٢١ الحديد) حيث تألف فيه التمثيل مع التوفيق بقوله : « وقد وصف الجنة بأن عرضها السماء والأرض مجتمعين ، وإذا كان العرض كذلك كان الطول أكثر امتداداً ، والظاهر أن هذا تمثيل للامداد بما يطلونه ويقع في أفكارهم وتوهمهم وأوسع شيء يقع في توهمهم هو مقدار السماء والأرض .

(١) تفسير المنار ١/ ١٢٢ .

(٢) تفسير جزء عم ص ١٤٢ .

(٣) تفسير جزء عم ص ٨ .

(٤) السابق ص ٢٣ .

ويقول حول الجنة والنار في تفسير الآيات الكريمة : « إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين » حتى قوله تعالى : « ذلك لمن خشى ربه » (٦ — ٨ البينة) : « إن المراد من الجنة دار النعيم في الحياة الآخرة ، وهى مما يجب علينا الاعتقاد به ، وأن النعيم واللذة فيها أكمل وأوفر من جميع لذائد الدنيا . .

ولا يجوز لنا البحث في حقيقتها ولا أين موضعها ولا كيفية التمتع فيها ، فإن ذلك لا يعلمه إلا الله ، كما أن المراد من النار دار العذاب فى الآخرة ، وهى مما يجب علينا الإيمان بها ، وأن العذاب فيها أشد من العذاب فى نار الدنيا ، ولا يجوز لنا البحث فى حقيقتها ولا أين موضعها ، فذلك مما لا يمكن لعقولنا أن تصل إليه ، وليس بمحال عقلى حتى نحتاج فيه إلى تأويل^(١) .

وبعد تحديد هذه المواقف الثلاثة لا نستطيع الزعم بأن للإمام نزعة اعتزالية عقدية ، كشفت عنها فكرة التمثيل فى تفسيره ، وذلك من جراء نزعته العقلية فى تأويل النصوص وتأثره بالبلاغيين القسداى وعلى رأسهم عبد القاهر والزخشري ، فإن مثل هذا الزعم^(٢) لا يجده له سنداً ولا أساساً ، فضلاً عن أنه يناقض تحذير الإمام من الدخول فى فهم القرآن بعد اعتناق عقيدة سابقة ،

(١) تفسير جزء عم ص ١٠٤ ، وانظر ص ٢٩ ، ١١١ ، تفسير المنار ١/ ٩٧ .

٢٣١ ، ٣٠٧ ، ١٦/ ١٢ ، تفسير جزء تبارك — المغربى ص ٣٩٤٧ .

(٢) ردد هذا الزعم الشيخ محمد الذهبي حيث قل : إن الحرية الواسعة التى ألتفتها مدرسة المنار لنفسها فى تفسير القرآن جعلتها تجارى المعتزلة فى بعض تعاليمها وعقائدها ، وحلت بعض ألفاظ القرآن من المأفاني ما لم يكن مهورداً عند العرب فى زمن نزول القرآن ، كما أنها بسبب هذه الحرية تأولت بعض الحقائق الشرعية وعدلت بها عن الحقيقة إلى الهجاز والتخيل جهلا منها بقسرة الله وصلاحيتها لكل ممكن . راجع : التفسير والمفسرون ٢١٥/٣ — ٢١٦ .

كما يناقض مسلكه الذي قررناه من التفويض — والتفويض فحسب — في أمور الغيب وغيرها من الآيات المتشابهات ، ولا يعدو الأمر في تصورنا أكثر من اشتراك الإمام مع المعتزلة في الإعلاء من شأن العقل واستخدامه بحرية في التأويل والتمثيل ، مع اختلافهم في الغاية والهدف من هذه الحرية العقلية .

لقد آمن الإمام بأن الوحي والعقل كليهما أثر من آثار الله في الوجود ، كما أن كليهما مصدر هداية ، ويهدف إلى تحديد الطريق المستقيم للإنسان في الحياة ، فمن الضروري انسجامهما وتعاونهما في تحقيق رسالتهم ، ومن هنا كان استخدام الإمام للعقل — لا كما استخدمه المعتزلة في تأييد عقائدهم ومذهبهم — بل في تقريب الإسلام وأفكاره من العلماء المحدثين الذين لا يؤمنون إلا بما قبله عقولهم وما تسلم به مناهجهم^(١) .

ونكتفي هنا بما قاله الإمام نفسه — بعد تقل طريقة السلف في التزبیه والتفويض في المتشابه وطريقة الخلف في التأويل : — « وأنا على طريقة السلف في وجوب التسليم والتفويض فيما يتعلق بالله تعالى وصفاته وعالم الغيب ، وأنا نسير في فهم الآيات على كلتا الطريقتين ، لأنه لا بد للكلام من فائدة يحمل عليها ، لأن الله عز وجل لم يخاطبنا بما لا نستفيد منه معنى »^(٢) .

ويشبه مسلك الإمام تجاه أمور الغيب والمتشابه في القرآن مسلكه تجاه تفسير مبهمات القرآن فلا يتجاوز في شرحها ما يحتمله مضمون النص ممسكا عن تعيينها وتحديد لها لعدم إسهام ذلك في تحقيق هداية القرآن أو العظة والاعتبار من ذكرها ، حيث يقول حول العذاب الذي نزل من السماء ينفى

(١) تفسير المنار ١/ ٢٧٤ .

(٢) السابق ١/ ٢٥٢ .

إسرائيل : « ونسكت عن تعيين نوح ذلك الرجز كما هو شأننا في كل ما أبهمه القرآن »^(١) .

ويقول حول توبة بني إسرائيل بقتل أنفسهم : « قال الجلال - كغيره - إن الذين قتلوا سبعون ألفاً ، والقرآن لم يعين العدد ، والعبرة المقصودة من القصة لا تتوقف على تعيينه ، فنهسك عنه » ، قال صاحب المنار : وهذا مذهبه في جميع مبهمات القرآن يقف عند النهج القطعي لا يتعداه ، ويثبت أني الفائدة لا تتوقف على سواء^(٢) .

وبوسع الراصد لبذور التجديد هنا أن يفسح مكاناً كبيراً لهدايات الاتجاه العلمي في تفسير القرآن الكريم الذي فرض نفسه على خريطة التفسير في مصر ، ولسنا في حاجة إلى تقرير أن معارضة مثل ذلك الواقع تعد من المكابرة أو الكبرياء الأناني الذي لا يجد له ما يبرره سوى الحجر على أهل الاختصاص كالأطباء وعلماء الطبيعة والفلك وغيرها تناولهم النصوص التي تقع في دوائر اختصاصاتهم ، وإذا كان الهدف من القرآن الكريم وتفسيره هو تحقيق الهداية والعظة فليس في تحقيق هذا الأمل العزيز ما يبرر جهل المفسر المسلم بمعطيات هذه العلوم ، وتنكره لعونها الواسع وخبرة أصحابها في كشف جوانب هامة من معاني النص القرآني .

وتبرز فكرة التفسير العلمي — وتكرر دائماً وعلى صور كثيرة — في تصريحات الإمام ومدرسة المنار ولاسيما في تطبيقها على الناحيتين التاريخية والعلمية الطبيعية فعرفة الكون وسنن الله تعالى فيه ، مما يعين على فهم

(١) تفسير المنار ١/ ٣٢٥ .

(٢) تفسير المنار ١/ ٣٢٠ ، وانظر ص ٤٥٤ ، وتفسير جزء عم ص ٤٦ .

القرآن^(١) ، وسائر العلوم من الرياضيات والطبيعات وغيرها لا يضر شيء منها بالدين ، بل يقويها كما أنها تقويه^(٢) ، ولأن القرآن الكريم موافق لما يتجدد من العلم الحق والتشريع العدل أو غير مخالف له . . . كان إعجازه مما يعجز الزمان عن إبطال شيء منه ، وقد ثبت هذا للقرآن وحده ، فهو كتاب مشتمل على كثير من أمور العالم الكونية والاجتماعية مرت العصور وتقلبت أحوال البشر في العلوم والأعمال ، ولم يظهر خطأ قطعي في شيء منها ، لهذا كانت سلامته من الخطأ ضرباً من ضروب إعجازه للبشر ، وإن لم يكن مما تحدى به الرسول ﷺ لأنه لم يكن ليظهر إلا من بعده ، فادخر ليكون حجة على أهله . . . فالقرآن يشتمل على تحقيق كثير من المسائل العلمية والتاريخية التي لم تكن معروفة في عصر نزوله ، ثم عرفت بعد ذلك بما انكشف للباحثين والمحققين من طبيعة الكون وتاريخ البشر وسنن الله في الخلق ، . . . وهذه الأنواع من المعارف كانت مجهولة للعرب أو لجميع البشر في الغالب ، حتى أن المسلمين أنفسهم كانوا يتأولونها ويخرجونها عن ظواهرها لتوافق المعروف عندهم في كل عصر من ظواهر وتقاليد ، أو من نظريات العلوم والفنون الباطلة^(٣) .

وقد حرصنا على إيراد هذا التصريح على طوله لما فيه من ردود قاطعة على الدعاوى التي تقلل من تلك النزعة العلمية عند الإمام ومدرسته ، وأقوى هذه الدعاوى عند أصحابها الزعم بأن الأستاذ الإمام يتناول بعض آيات القرآن فيشرحها على أساس من نظريات العلم الحديث ، وغرضه بذلك التوفيق بين معاني القرآن التي قد تبدو مستبعدة في نظر بعض الناس وبين ما عندهم من

(١) تفسير المنار ١/٧ .

(٢) الأعمال الكاملة للإمام ٨٣/٣ .

(٣) تفسير المنار ١/٢٠٨ — ٢١٠ .

معلومات تو شك أن تكون مسلمة عندهم أو هي مسلمة بالفعل ، وهو يخرج أحياناً بمثل هذا الشرح والبيان عن مألوف العرب وماعهد إليهم وقت نزول القرآن^(١) .

فهل هي نظريات أو فرضيات علمية حقاً تلك التي يشرح الإمام ومدرسته نصوص القرآن على أساس منها ؟ لقد دسها المستشرق « جولد تسيهر » وانخدع بها كثير من الدارسين المسلمين حين ردّدوا ما زعم أن « التفسير الحديث لمدرسة محمد عبده لا يجنب أمام التوفيق بين القرآن والنظريات الحديثة في العلوم الكونية ، ولا ريب أن ذلك ليس مفاجأة هينة بالنسبة إلى نظرتنا المتوارثة إلى العلم الإسلامي... وبهذه الروح يشرح تفسير محمد عبده ومدرسته بكثرة نسبياً — نظريات حديثة في القرآن ، كما يجد في القرآن نظريات حديثة عن الأمراض وعلاجها^(٢) » .

ولو صح هذا الزعم لكان الإمام مجدداً مخرباً للفكر الإسلامي ، ولكن الحقيقة أن الإمام قد وضع وأرسى عملياً مبدأ الأخذ يقينيات العلم وحدها في التفسير ، فحين يستعين بسنة الجاذبية العامة في تفسير قوله تعالى : « والسماء وما بناها » (ه الشمس) فيقول : « السماء اسم لما علاك ، وارتفع فوق رأسك ، وأنت إنما تتصور عند سماعتك لفظ السماء — هذا الكون الذي فوقك فيه الشمس والقمر وسائر الكواكب تجري في مجاريها وتتحرك في مداراتها ، هذا هو السماء وقد بناه الله — أي رفعه — وجعل كل كوكب من الكواكب منه بمنزلة لبنة من بناء سقف أو قبة تحيط بك وشده

(١) التفسير والمفسرون ٣/٢٣٣ ، وتمتد هذه الدعوى التي أجهلناها أتوى ما عترض

به الدوائر المناهضة للتفسير العلمي والتي أخذنا رأي الشيخ الذهبي ممثلاً لها .

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي من ٣٨٢—٣٨٣ .

الكواكب بعضها إلى بعض برباط الجاذبية العامة ، كما تربط أجزاء البناء الواحد بما يوضع بينها مما تتماسك به^(١) » ، حين يفعل الإمام ذلك — محاولاً إظهار ما استكن في كونيات القرآن من آيات الله في الخلق — يرمى بالإساءة إلى الإسلام والقرآن أبلغ إساءة ؟ أم بخطأ في تفسير الآية الكريمة لأن القرآن حينما يتحدث عن السماء أو السموات يقصد بها شيئاً آخر منه بيزاً عن الشمس والكواكب ، كما يقول المتعصبون ضد التفسير العلمي^(٢) .

أم ياترى يعد هذا التفسير منه — بالرغم من عدم إلزامه أحداً به^(٣) — فتحاً جديداً ؛ لأنه لم يفسر الآية على أساس فرض علمي أو نظرية ، ولكن على أساس قانون عام ثبت بالتجربة العلمية وبالبحث الرياضي وبالأرصاء الفلكية^(٤) ؟

والإمام قد بين بمسلكه هذا أن المتعرض لتفسير الآيات القرآنية الكونية ينبغي عليه أن يلم ولو بجانب صالح من الحقائق العلمية المتصلة بموضوع الآية المراد تفسيرها ، مع مراعاة الدقة الواجبة في التطبيق ، كما دل بذلك على ريادته وجهده الخاص في هذا الميدان^(٥) .

(١) تفسير جزء عم ص ٧٣ .

(٢) الإسلام في عصر العلم — الغمراوي ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

(٣) يستشعر معارضو التفسير العلمي اتهامات دعوام كما يظهر من هذه النبرة الخفيفة في قول الشيخ الذمّي : « أليس الأولى بنا أن نؤمن بما جاء به القرآن ولا نخوض فيما وراء ذلك من تفصيلات كما هو مذهب الشيخ » . أحسب أن الشيخ يقرب ذلك مثلاً ولا يريد به على أنه أمر لا بد منه « التفسير والمفسرون ٣ / ٢٣٤ .

(٤) كان قانون الجاذبية العامة أهم قانون طبيعي معروف في عهد الشيخ محمد عبده وقد تم اكتشافه في القرن السابع عشر على يد العالم الطبيعي (نيوتن) .

(٥) الإسلام في عصر العلم — الغمراوي ص ٣١٦ .

والشواهد في القرآن الكريم كثيرة وواضحة في احتواء القرآن الكريم على العجائب العلمية المكتشفة في زمان بعد زمان ، والآيات الجامعة لأدق قواعد العلوم الكونية والطبيعية وغيرها مثل قوله تعالى : « وأرسلنا الرياح لواقح » (٢٢ الحجر) ، وقوله تعالى : « ومن كل شيء خلقنا زوجين » (٤٩ الذاريات) ، وقوله تعالى « سبحانه الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون » (٣٦ يس) وقوله تعالى : « والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون » (١٩ الحجر) وقوله تعالى : « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » (٧ هود)^(١) .

أما وسيلة الإمام ومدرسته إلى ذلك مما يرجع إلى اللغة القرآنية نفسها ، فهي مراعاة معاني الألفاظ القرآنية كما كانت في اللغة عند نزول الوحي والاحتباس مما طرأ على معانيها من تطور واستعمالات ، ومراعاة القواعد النحوية والبلاغية خاصة قاعدة ألا يخرج اللفظ من الحقيقة إلى المجاز إلا بقريضة كافية في نفس الكلام ، يقول الإمام بعد نقده للجلال في تفسير قوله تعالى : « فيه ظلمات ورعد وبرق » (١٩ البقرة) : « الظلمات ظلمة الليل والسحب والصيب ، والرعد الصوت المعروف الذي يسمع في السحاب عند اجتماعه ، والبرق الضوء الذي يلعب في السحاب أو الأفق ، وهذا ما كان يفهمه العرب من الألفاظ ، وهو الذي يفهمه الناس اليوم ، ولا يجوز صرف الألفاظ عن معانيها الحقيقية إلا بدليل صحيح »^(٢) .

وفي معنى دحو الأرض في قوله تعالى : « والأرض بعد ذلك دحاها »

(١) تفسير المنار ١ : ٢١١ ، ١٢ : ١٧ .

(٢) تفسير المنار ١ : ١٧٤ .

(٣٠ النزاعات) يقول الإمام : « قد يكون المراد — والله أعلم — أنه دحاها عندما فتقها هي والسموات من المادة الدخانية التي كانت رتقا ، وفيه دلالة أو إشارة إلى أنها كرة أو كالكرة في الاستدارة ، ولا يبعد أن يكون المراد بدحوها ودحرجتها حركتها بقدرته تعالى في فلكها » وكل في فلك يسبحون » (٤٠ يس) ، وهذا لا يناقض ما قيل من أن معناه بسطها ، أي وسعها ومد فيها وأنه سطحها ، أي جعل لها سطحاً واسعاً يعيش عليه الناس وغيرهم ، فمن جعل مسألة كرويتها وسطحها أمرين متعارضين يقول بكل منهما قوم يطعنون في الآخرين ، فقد ضيقوا من اللغة والدين واسعاً بقلّة بضاعتهم فيها معاً^(١) .

ولا يذهب الإمام بعيداً بهذا القول ، فإن الله خاطب العرب في قرآنه بما تفهمه عقولهم وقت التنزيل ولا يجاوز في نفس الوقت الحقيقة العلمية التي تكشف عنها السنون والأزمان^(٢) ، ومن المفسرين من تنبه إلى هذا ومنهم من غفل ، فصرف اللفظ عن حقيقته التي كشفت عنها العلوم الحديثة — إلى أنواع من المجازات تتمشى مع معارف عصره وأعرافه .

وقد ساق الإمام مثالا من هذا في معرض الحديث عن إعجاز القرآن الكريم في قوله تعالى : « وأرسلنا الرياح لواقح » (٢٢ الحجر) من أن المفسرين كانوا يقولون : إنه تشبيه لتأثير الرياح الباردة في السحاب بما يكون سبباً لنزول المطر بتلقيح ذكور الحيوان لإناثه ، ولما اهتدى العلماء إلى أن الريح تلقح الأشجار والثمار زعموا أن قد وصلوا إلى علم لم يسبقوا

(١) تفسير المنار ١/ ٢٤٩ .

(٢) تفسير جزء عم ص ٧٣ ، وانظر ص ٢١٥ من هذه الدراسة .

إليه ، ولكن بعض المطلعين على القرآن منهم صرح بسبق العرب إلى ذلك^(١) ،
 وحقيقة كان العرب يعرفون التلقيح ، إذ كانوا ينقلون بأيديهم اللقاح من
 طلع ذكور النخل إلى إناثها ، ولكنهم لم يكونوا يعلمون أن الرياح تفعل
 ذلك ، ولم يفهم المفسرون هذا من الآية ، بل حملوها على المجاز^(٢) ، وقد أفاد
 الإمام من هذا كثيراً ، والأمثلة في تفسيره أكثر من أن تحصى^(٣) .

أما تلميذه رشيد رضا الذي خالفه نزعة العقلية وآثر نزعة أخرى عقلية
 وأفاض في نقد من حشو تفاسيرهم بحقائق العلوم^(٤) ، فعنده من ذلك الكثير
 الذي استطرده في فصول ومقالات تفسيرية نصح بقراءتها منفصلة عن
 التفسير^(٥) ، وباستطاعة المرء أن يوازن بين ما أورده صاحب المنار وصاحب
 الجواهر في مواضع تفسيرية مختلفة عن خلق الكون وأصله ، وتماثل مادة
 التكوين لمادة الخراب^(٦) ، أو التزاوج في أصل الأحياء وغير الأحياء^(٧) ،
 ليخرج بنتيجة صادقة مؤداها أن تفسير المنار لو لم يكن تفسيراً موسوعياً
 بالدرجة الأولى لكان تفسيراً ذا اتجاه علمي ؛ إذ أن تلك النزعة فيه من أبرز

(١) جريا منهم على عدم الإيمان بأن القرآن من عند الله وإنما هو أثر عربي حسب .

(٢) تفسير المنار ١/٢١٠ .

(٣) راجع تفسير جزء عم ص ٣٩٠١١٠٦٠٥ .

(٤) راجع نقد صاحب المنار لططاوى جوهرى الذى أورد في تفسيره اثنتائاً من

علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة تفسير المنار ٧/٢١٠ .

(٥) تفسير المنار ١٢/١٨—٢٥ .

(٦) تفسير المنار ٢/٦٤ ، ١٢/١٩٩ ، وانظر الجواهر ٤/١١ ، ٦/١٤٠ ،

١٢/١٨٦ .

(٧) تفسير المنار ١٢/٢٠ ، وانظر الجواهر ٢٣/١٧٥ .

سماته وخصائصه التي جعلت من صاحبيه رواداً لهذا الاتجاه العلمي ، وبات تفسير النار من أعظم تفاسير القرآن الكريم لجمعه بين علوم الساف والخلف ولما تضمنه من خلاصة العلوم الحديثة^(١) التي يجب أن تكون هدى المفسر لكتاب يعد قانون الله الذي خلق الكون ودبره .

ونأتي إلى بذور المنهجية الحديثة وأصولها الأولى في تناول النص القرآني ، فلماذا نجد منها عند الإمام ومدرسة المنار ؟

لقد سبق التعرف على هذه المناهج الحديثة الثلاثة^(٢) ، وقررنا أنها مدينة في ظهورها إلى العصر الحديث بحيث تعد أحد وجهي التجديد في تفسير القرآن الكريم ، وكشفنا عن حاجة الناس الضرورية لهذه المناهج في عصرنا الحاضر ، كما عرفنا التزام الإمام ومدرسته بالمنهج التقليدي حرصاً منهم على تحقيق الهداية القرآنية والتعرض لتفسير نصه كما هو في تنقله من موضوع إلى آخر ، وإيمانهم بقصور غيره من المناهج التفسيرية المتفاعة عن تحقيق هذه الهداية القرآنية .

وليس معنى ذلك أن مدرسة المنار كانت تنافح عن المنهج التقليدي أو تصد المناهج الجديدة وتقاوم ظهورها ، فكثيراً ما نبه الإمام وصاحبه - مثلاً - على ضرورة التفسير الموضوعي وعالجوا موضوعات القرآن بطريقة خاصة تتناسب ومولد هذا المنهج الجديد^(٣) وقد تساموا إلى طاب ما اشترط

(١) راجع : الوحي الحمدي ص ١٤٢ ، وتفسير المنار ١٢ / ١٦ .

(٢) انظر ص ٢٠٢ وما بعدها من هذه الدراسة .

(٣) راجع دراسة موضوعية عامة عن المقسومات في القرآن وبذرة من التفسير الموضوعي - حول الخطاب في القرآن تفسير جزء عم ص ١٠ ، ص ١٣٠ ، وانظر تفسير المنار ١ / ١٥ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ٢٨ / ١٢ ، ٢٨٦ ، ١٨٨ ، وتفسير جزء تبارك — المنبري

بعد في تحقيق المنهج الموضوعي كاملاً من ضرورة التعرف على معاني ألفاظ القرآن وقت نزوله^(١) ، أو الاستعاضة عن ذلك بتجميع استعمالات اللفظ الواحد في سياقاته المختلفة في القرآن الكريم^(٢) .

وربما أدرك الإمام ومدرسته أهمية الموضوع الذي تتناوله الآيات ولكن شرط التفسير الموضوعي بقسوته وصعوبة تحقيقه لا يمكن من تناول الموضوع القرآني كما ينبغي فيكون البديل لذلك هو طرح الأفكار حول هذا الموضوع والتوقف أمامه في شبه مقال خاص منفصل يسترشد فيه المفسر بنصوص الآيات من مختلف القرآن دعماً لرأيه وتعضيداً^(٣) .

وينصح رشيد رضا بقراءة مثل هذه الفصول الاستطراذية الطويلة في تفسيره وحدها في غير الوقت الذي يقرأ فيه التفسير لتدبر القرآن والاهتمام به في نفسه وفي النهوض بإصلاح أمته وتجديد شباب ملته^(٤) ، كما يشير إلى المواضع الكثيرة من هذه الفصول ويحيل إليها الراغب في مراجعتها^(٥) . وبإمكان القارئ العادي التعرف على هذه الظواهر من خلال نظراته السريعة — فحسب — على فهرس تفسير المنار .

(١) وهي مهمة صعبة لا ينضج بها إلا معجم تاريخي لألفاظ القرآن — كما فتردت للراغب الأصمفاني — وهو ما لم تشهد المكتبة القرآنية بعد إلا في تلك المحاولة الثريفة التي انقطع بعدها ما كان يمكن أن يكماها من حقائق .

(٢) انظر تفسير المنار ٢١/١ ، وتفسير جزء تبارك ص ١١٨ .

(٣) راجع في تفسير سورة الفاتحة شرح الإمام لأنظ الهداية وأنواعها ومراتبها وأنظ

الضالين وأقسامهم تفسير المنار ٦٢/١ — ٦٤ ، ٦٨ — ٧٢ .

(٤) تفسير المنار ١٦/١ .

(٥) راجع الوحي الحمدي ص ٢٣٤ وسائر أجزاء التفسير ، وانظر تفسير جزء تبارك

المفرد ص ٨٨ .

ومن الواضح أن وجود هاتين البذرتين المنهجيتين في تفسير طائفة المنهجي تقليدى كتفسير المنار ، قد أوحى في حد ذاته بسلوك هذه الازدواجية في منهج جديد يجمع بين التقليدية التى تحافظ على هداية القرآن ونظمه المعهود والموضوعية التى تبرز رأى القرآن النهائى فى موضوع بعد آخر من موضوعات القرآن الكريم يشد فيه ما أجمل منها فى موضع إلى ما فصل فى موضع آخر حتى إذا انتهى المفسر صاحب هذا النهج من تفسير موضوعه وعلاجه طادتوا إلى نهجه التقليدى يتابع سير آيات القرآن الكريم بالشرح والتفسير ، والمثال الواضح من تفسير الإمام هنا هو تفسيره لموضوع وقت نزول القرآن الكريم عامة عند تعرضه لتفسير قوله تعالى : « إنا أنزلناه فى ليلة القدر » (١ القدر) حيث استحضر معها كل الآيات النازلة فى ذلك من سورتي الدخان والبقرة^(١) ليعالج الموضوع برمته ، فى ضوء الآيات ، ويبرز لنا التكامل بين أجزائه والتماسك بين أطرافه بعيداً عن طنين المقولات والمأثورات حول هذا الموضوع ومستعينا بالآيات نفسها فى تفصيل بعضها لما أجمله الآخر وتوضيح بعضها لما أبهمه غيره^(٢) وواضح من هذا المثال علاجه لموضوع الإعجاز القرآنى وآيات التحدى فى القرآن الكريم التى تعرض لها جميعاً^(٣) عند الآيات الأولى التى عرضت له فى القرآن ، وهى آيات سورة البقرة « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله

(١) هذه الآيات هى قوله تعالى : « حم . والكتاب المبين إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منزلين . فيها يفرق كل أمر حكيم » (١ — ٤ الدخان) وقوله تعالى : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والذرة » (١٨٥ البقرة) .
(٢) تفسير جزء عم ص ٩٧ — ٩٨ ، وراجع : ٢٤ ، ٣٢ ، ٦١ ، وانظر المنار

وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا وإن تفعلوا
فأتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين » (٢٣ - ٢٤
البقرة) ، مع أن هذه الآيات متأخرة في النزول عن غيرهما من آيات التحدى^(١).

ونختتم هذا الفصل في بنور التجديد التفسيري في مدرسة المنار بتفصيل
ما سبقت الإشارة إليه من احتواء تفاسير هذه المدرسة على البذور غير الناضجة
التي لم تعد من تلقفها وتعهدها بالرعاية وأنشأ من حولها أنشطة فكرية بعيدة
عن حقل التفسير القرآني .

ومن الحق أن مدرسة المنار قد تمتعت بحرية عقلية واسعة غير أن هذه
الحرية كانت تحد منها الضغوط المادية ، وبكباها عنف المواجهة والتحدي بين
حضارة مادية منعمة بالحركة والحياة ، والقيم الإسلامية المعطلة في مجتمع
راكد ، ولذا فقد ظهرت بعض التجاوزات عن المبادئ المقررة لدى مدرسة
المنار ، ولمسنا خروجاً عن الخط المألوف في التطبيق العملي لتفسير هذه المدرسة.

لقد آمنت مدرسة المنار بوحدة الغرض والمقصد من القرآن الكريم ،
وهو تحقيق الهداية للناس ، وبالف في الإيمان بهذه الفكرة فقصرت عليها
مهمة القرآن وكان من نتيجة هذه المبالغة أن انجرفت مدرسة المنار إلى التورط
في الزعم بأن ما جاء في القرآن من أخبار تاريخية لم يقصد بها إلا العظة
والاعتبار بصرف النظر عن حقيقة هذه الأحداث والقصص أو الكشف عن
ظروفها وملابساتها كما حدثت ، أو تحديد أزمائها وأمكنتها وغير ذلك مما
لا يعد من مهمات الدين الإسلامي ، فليس التاريخ من حيث هو تاريخ أحد
العلوم التي تطلب من الكتاب الإلهي ، ولم يذكر فيه شيء منه يقصد سرد

(١) تفسير المنار ١٩٠١-١٩٨ ، وانظر ١٢ ٦٦ .

حوادث التاريخ ، وإنما جاء ماجاء فيه من ذكر أمم الرسل للعظة والاعتبار ، وبيان سنن الله تعالى في الأمم والأقوام^(١) ، فتجىء آيات القرآن الكريم في قصص السابقين على أسلوب القرآن الخاص الذي لم يسبق إليه ، ولم يلحق فيه فلا تلزم الآيات ترتيب المؤرخين ولا طريقة الكتاب في تنسيق الكلام وترتيبه على حسب الوقائع حتى في القصة الواحدة وإنما ينسق الكلام بأسلوب يأخذ بمجماع القلوب ويحرك الفسك إلى النظر تحريكا ويهز الناس للاعتبار هزاً^(٢) .

ويؤكد الإمام فكرته هذه في صورة تفصيلية يرد بها على كثير من أعداء القرآن الذين يأخذون عليه عدم الترتيب في القصص ، ويحجب عن تلك الشبهة بما يعد ضرباً من ضروب الإصلاح العلمى أتى به القرآن منذ نزل ، وأيده سير الاجتماع في الإنسان فيقول : « والجواب عن هذه الشبهة يفهم مما قلناه مراراً في قصص الأنبياء والأمم الواردة في القرآن ، وهو أنه لم يقصد بها التاريخ وسرد الوقائع مرتبة بحسب أزمنة وقوعها ، وإنما المراد بها الاعتبار والعظة ببيان النعم متصلة بأسبابها لتطلب بها وبيان النقم بعلمها لتتقى من جهتها ، وهى كان هذا هو الغرض من السياق فالواجب أن يكون ترتيب الوقائع في الذكر على الوجه الذي يكون أبلغ في التذكير وأدعى إلى التأثير . . . إن الباحثين في التاريخ لذلك العهد قد رجعوا إلى هذا الأسلوب في التقديم والتأخير . . . والنظر في كل حادثة من حوادث الكون من حيث يبان أسبابها ونتائجها من غير تفصيل ولا تحديد لجزيئات الوقائع بالتاريخ فإن ترتيب الوقائع هو من الزينة في وضع التأليف فلا يتوقف عليه الاعتبار ، بل ربما يصد عنه بما يكاف الذهن

(١) تفسير المنار ١/٢١٢، ٢٧٩ .

(٢) تفسير المنار ١/٣٤٦ .

منه ملاحظته وحفظه» (١) .

وعلى الرغم من وضوح فكرة الإمام في ربطه لعدم التنسيق الزمني لحوادث التاريخ التي ليست من مهمات الدين بالهدف من ذلك وهو تحقيق الهداية والعبرة فحسب على الأسلوب القرآني فإن ذلك قد اتخذ ذريعة وركيزة لما ادعى بعد أن القرآن يسرد حوادث التاريخ وقصصه في صورة فنية لا ترتبط بالواقع أو يكون هذا الأخير هو آخر العوامل التي تدخل في اعتبار القرآن على نحو ما يحدث من الأعمال الفنية البشرية (٢) .

وينبغي هذا الدارس على المفسرين خطاؤهم في فهم القصص القرآني على أساس من التاريخ ذلك الذي فتح عليهم باب الطعن في القرآن الكريم وفي النبي صلى الله عليه وسلم ولو أنهم أعرضوا عن هذا الأساس وحاولوا فهم القرآن على أساس من الفن الأدبي لأغلقوا هذا الباب وسدوا على المشركين والمبشرين جميع سبلهم (٣) .

ويتساءل الكاتب عن وجود الحرية الفنية في الخلق والابتكار في القرآن الكريم ؟ أم أنه التزم طريقة واحدة هي طريقة الصدق والتجدي عن الحقيقة حين يصور أحداث التاريخ ؟

(١) تفسير المنار ١/ ٣٢٧ .

(٢) نشير بذلك إلى محاولة (الفن القصصى في القرآن الكريم) للدكتور محمد أحمد خليف الله التي ترر أمين الحولى فكرتها بقوله في بيانه الشير (إن القصص القرآني لون من البيان تفتى فيه كتاب العربية الأعظم على خطه له هي التي حاول الباحث تعريفا في رسالته ففرض لما بين التاريخ والقصص القرآني ، واضمان إلى أنه ليس قصصاً لتعاليم التاريخ ، ولذلك لا يلزم أن تكون كل حوادث القصص تد وقعت بل منها ما هو تصوير وتمثيل للمعاني) .
راجع : الفن القصصى ص ط من تقديم الكتاب .

(٣) الفن القصصى ص ٢٨ .

ويحجب الكاتب في صراحة : بأن الاستقراء قد دل على أن ظواهر كثيرة من ظاهرات الحرية الفنية توجد في القرآن الكريم ، وعدد منها ستا لعل أخطرها الزعم بوجود مواقف لم تحدث بعد في سياق القصة التي تصور أحداثاً وقعت وابتت كإنطاق الله لليهود بقولهم : « إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله » (النساء ١٥٧) ، فهذا القول والحوار تصوير لم يحدث بعد بل لعله لن يحدث^(١) .

وينتهى الكاتب إلى أن القصة التاريخية في القرآن قصة أدبية يقصد منها غير ما يقصد من التاريخ ، وتعرض غير ما تعرض التاريخ وتثبت غير ما يثبت التاريخ^(٢) .

ولسنا ندري كيف فات على مدعى فنية القصة القرآنية بهذا الاعتبار السابق أن تصريح الإمام في أكثر من موضع في تفسيره بأن التاريخ غير مقصود في القرآن لا يستلزم أن يكون ماورد منه للعظة والعبرة والهداية غير صادق تاريخياً مع الواقع ، كما لا ندري كيف قوت المدعى ذلك النص الصريح للإمام - وهو الحرص على تتبع نصوص الإمام التي تدعم وجهة نظره - الذي يرجع فيه حوادث التاريخ إلى القرآن والاحتكام إليه وحده في ذلك ويتشكك فيما زاد منها على ما ورد في القرآن الكريم ، يقول الإمام : « وقد قلت لكم غير مرة إنه يجب الاحتراس في قصص بنى إسرائيل وغيرهم من الأنبياء وعدم الثقة بما زاد على القرآن من أقوال المؤرخين والمفسرين ، فالمشتغلين بتحرير التاريخ والعلم اليوم يقولون معنا إنه لا يوثق بشيء من

(١) الفن القصصى ص ٥١ ، ٥٣ .

(٢) السابق ص ١٢٩ .

تاريخ تلك الأزمنة التي يسمونها أزمنة الظلمات إلا بعد التحري والبحث واستخراج الآثار . . . ونحن إذ نعذر المفسرين لحسن قصدهم لا نهول على ذلك ، بل نهى عنه ونقف عند نصوص القرآن لا تبعدها وإنما نوضحها بما يوافقها إذا صحت روايته^(١) .

ولا نستكثر الآن حول هذه الفكرة فلنا تعاليق وآراء حول ما نسج حولها^(٢) من خيوط فنية القصص القرآني التي شكلت سداً ولحمته — تأتي في حينها ، حسبنا الآن أن نقول إن المؤلف قد أثر أن يعالج ما بدله من تفاوت واضطراب بين أحداث التاريخ — كما رويت — وقصص القرآن من زاوية القرآن وجدها فركز على جانب الفنية فيه إلى حد الزعم باختلاق القرآن لأحداث لم تكن ، أو التحدث عن أشخاص وهمية لا حقيقة لوجودها بغرض التأثير على المعاصرين لمحمد ﷺ ، وشرح مبادئ الدعوة الإسلامية والتمكين لها^(٣) ، ولم يعالج المسألة من جانب التاريخ نفسه الذي افترض المؤلف صدق ما جاءنا عنه تماماً مع أن المشتغلين بتحرير التاريخ والعلم — كما يقول الإمام — يقررون أنه لا يوثق بشيء من تاريخ تلك الأزمنة التي يسمونها أزمنة الظلمات إلا بعد التحري والبحث واستخراج الآثار وغير ذلك من أمور التوثيق التي ما توافرت لسفر في العالم كما توافرت للقرآن الكريم .

أما ما يستحق التنبيه عليه هنا ويدعو للعجب فهو أن صاحب المنار الذي اشترك مع الإمام وشاطره فيما يتعلق بذلك الجانب التاريخي يبين صفوة الوقائع

(١) تفسير المنار ١/ ٣٤٧ .

(٢) راجع ص ٥١٥ ، ٥٨٢ من هذه الدراسة .

(٣) الفن القصص ص ٢٦٢ ، ٥٣ .

ومحل العبرة فيها ولا يترجم جميع أقوال شخوص التاريخ ولا يشرح أعمالهم
 ببيان جزئياتها ، وإنما يقتصر - فحسب - على ذكر الواقع وروح ماصح من
 كتب السابقين في ذلك ، أو يصحح ما حرف منها^(١) - نقول : إن صاحب
 المنار بالرغم من هذا ، ومن تنبيهه وتكراره الشديد على تحريف هذه الكتب^(٢)
 يتورط في الأخذ عنها والاستشهاد لتفسيره بما جاء فيها .

ولنا أن نتصور مدى ذلك التورط من تعليقه الطويل - في العلاوة
 الثانية - على تفسيره لقصة نوح عليه السلام إذ يذكر فيها عناوين بارزة حادثة
 الطوفان في القرآن والتوراة والإنجيل والتاريخ القديم والأمم القديمة وقصة
 نوح في سفر التكوين والتحقيق في أنه ليس من توراة موسى ، مع قوله في
 ذات الوقت إن القرآن يوافق سفر التكوين في عمر نوح^(٣) .

وفي تفسيره للميثاق الغليظ الذي أخذه الله على اليهود في قوله تعالى :
 « وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً » (١٥٣ النساء) يقول : والظاهر أن المراد
 به ما ذكرناه من العمل بالتوراة كلها بقوة واجتهاد ، وما يتبع ذلك من
 البشارة بعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، وهو ما تراه أو ترى بقاياه إلى
 الآن في الفصل التاسع والعشرين إلى الفصل الثالث والثلاثين من سفر تثنية
 الاشتراع ، وهو آخر التوراة التي بأيديهم^(٤) ، ثم ينقل فقرات مطولة من
 هذه الفصول .

(١) تفسير المنار ٦: ٣٣٥ .

(٢) السابق ٦: ٣٦٩ ، ٢٨٩ .

(٣) تفسير المنار ١٢: ٩٠١ - ١٠٦ .

(٤) تفسير المنار ٦: ١٤ ، وانظر ما سبقت الإشارة إليه في ص ٢٥٩ من هذه

ولا تستكثر مرة أخرى من ذكر نماذج للاستشهاد على ما أصبح ظاهرة عند صاحب المنار الذي خالف أستاذه نزعته العقلية ، وآثر نزعاً أخرى أثرية جرت به إلى سوق مثل هذه الأشياء عن الكتب القديمة دون التروى في نقلها وتمحيصها ، الأمر الذي عرض تفسيره - وهو ذو نزعته نقدية - إلى تهمة الجمع الحاطب في ليل أو نهار على غرار تفاسير الأقدمين^(١) .

أما ما لا يفوتنا التنبيه إليه هو أن ذلك التصرف كان مدعاة أيضاً إلى دخول بعض الأديباء إلى مجال التفسير القرآني بأنشطة فكرية تزعم لنفسها العمل بالتقريب بين الأديان وتوحيدها وصولاً إلى الدين العالمي أو الدين الأسمى^(٢) ، جاهلين أو متجاهلين بأن لادين عند الله إلا الإسلام ، وناسين أو متناسين أن التوفيق بين ما هو حق ، وما هو باطل ، والمصالحة بينهما لا يمكن أن تتم إلا على حساب الحق الذي يجعل الإيمان بما سبقه من أديان ورسلاً شرطاً لتحقيقه ووجوده ، في حين أن غيره من الأديان السابقة ، والباطلة لا تعترف - فيما تطورت إليه - بهذا الدين الجديد الأخير .

كما سمح هذا التصرف بدخول إسرائيليات جديدة في شرح كتاب الله الكريم والتطاول والتهجم على تعيين وتحديد أمور غيبية في ضوء رؤى القديسين وأحلامهم^(٣) ، وهو أمر جاهد علماءنا طويلاً لتحرير فهمنا الديني

(١) القرآن العظيم — عرجون من ٢٣٣ .

(٢) القرآن — محاولة لفهم عصري — مصطفى محمود من ١٥٢ — ١٥٤ .

(٣) تبسّع في فصل « الساعة » وحده من كتاب (القرآن — محاولة لفهم عصري) ما جاء فيه من رؤيا يوحنا اللاهوتي عن : علامات الساعة وأجوج ومأجوج وصورة القيامة ، ونور الله الذي تشرق الأرض به ، وعن تبدل الأرض غير الأرض والسموات ... الصفحات ١٨١ ، ١٨٦ ، ١٨٩ ، ١٩٢ ، ١٩٣ . نقلاً عن الإصحاحات السادس ، والثامن ، والعشرين ، والواحد والعشرين .

منه بعد أن وضع لهم أغراض أصحابه وحرصهم على تحريف فهم المسلمين للقرآن ، حين عز عليهم تحريف نصه كما حرفوا كتبهم ، وحسب المرء هنا ذلك القول عن الجنة والجحيم الذي لا يجد عنه في الوقوف على ما وراءه من أغراض وما يعكسه من صور مشتركة في جميع الأديان كما يقول صاحبه : وكل ما جاء عن الجنة^(١) والجحيم ماهو إلا ألوان من ضرب المثال.. وألوان من التقريب وألوان من الرمز ، وفي العهد القديم يصف أشعيا يوم الرضوان قائلا : يصنع رب الجنود لجميع الشعوب في هذا الجيل سمائن ووليمة خمر ، ويمسح السيد الرب الدموع من كل الوجوه وفي ترانيل القديس إفرام : ورأيت مساكن الصالحين رأيتهم تقطر منهم العطور وتزينهم ضفائر الفاكهة والريحان . . . وكل من عف عن الشهوات تلقته الحسان في صدر طهور^(٢) .

وثمة أمر آخر وطأت فيه مدرسة المنار لانحراف في مجال التفسير القرآني حين تجاوزت نسبياً ما التزمت به في فهم المبهمات الواردة في القرآن^(٣) ، وطرحت في تحديد بعض المبهمات وتعيينها تصورات ربما قبلها مضمون النص أو تأبى عليها بالرغم من اعتراف أصحاب المنار بعدم إسهام ذلك في تحقيق العظة والاعتبار والهداية المبتغاة من القرآن الكريم ، ولكنها ضغوط المادية التي افتتن بها العقل الحديث وآثر عدم الإيمان بما وراءها من أمور الغيب وحقائق الدين الروحية ، ومن هنا كان من مجازاة المناريين المادية

(١) أي في قوله تعالى : « مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ... » (١٥٠ محمد) .
(٢) القرآن — محاولة لنهم عصرى ص ٨٦ .
(٣) راجع ص ٢٧٥ من هذه الدراسة .

الحديثه ، والخضوع لضغوطها تلك التصورات والتأويلات حول الملائكة بالقوى الطبيعية والجن والشياطين بالمكروبات وغيرها .

فبعد أن فسر الإمام سورة الفيل بعبارة موجزة واضحة في الدلالة على قدرة الله وإهلاكه لأعدائه الذين أرادوا هدم بيته قال : « وكان يمكن أن نكتفي بذلك المعنى من الآيات ولا نزيد عليه أدنى تفصيل ، وهو كاف في الاعتبار والعظة . . . إلى أن قال « وفي اليوم الثاني فشا في جند الحبشى دله الجدرى والحصبة ، وقد فعل ذلك الوباء بأجسامهم ما يندر وقوع مثله . . . وهذا ما اتفقت عليه الروايات ، ويصيح الاعتقاد به ، وقد بينت السورة أن ذلك الجدرى أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرقة عظيمة من الطير ، فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذى يحمل جراثيم بعض الأمراض ، وأن تكون الحجارة من الطين المسموم اليابس الذى تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه ، فأنار فيه تلك القروح وأن كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر ، وأن هذا الحيوان الصغير — الذى يسمونه الآن بالميكروب — لا يخرج عنها^(١) » ، وفي إثبات الملائكة والتعبير عنها بقوى الخير ، والجن والشياطين والتعبير عنها بقوى الشر يستعين رشيد رضا بالكشوف المادية حول أسباب أمراض البدن والنفس ، ومن قوله في ذلك : « والماديون المحجوبون ينكرون مثل هذا (الملائكة والجن والشياطين) ، ومن جهل شيئاً عاداه ، ولو قيل لمن على شاكلتهم قبل كشفهم عن نسمة هذه

(١) تفسير جزء عم ص ١١٩ ، ونلاحظ أن أكثر ما أورده الإمام هنا فيه نظر كما هو

ظاهر راجع نقداً لهذا التفسير في القرآن العظيم — عرجون ص ٢٤١ — ٢٤٣ .

الجنة (الميكروبات) إن في العالم أنواعاً كثيرة من المخلوقات الخفية التي لا يمكن أن يراها أحد بعينه هي سبب الأدواء والأمراض التي لا تحصى ، وهي سبب التغيرات والاختلافات التي نراها في المساعات والفواكه وغيرها - لقولوا إنما هذا خرافة من الخرافات وقد كان غير المسلمين يعدون من هذا القبيل (الخرافات) حديث أبي موسى (الطاعون وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة)^(١) ثم صاروا بعد اكتشاف (باشلس) الطاعون يتمجبون منه بصدق كلمة الجن على (ميكروب) الطاعون كغيره^(٢) ، وقد قلنا في المنار غير مرة: إنه يصح أن يقال إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة وتسمى بالميكروبات يصح أن تكون نوعاً من الجن ، وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض^(٣) .

ويعترف الإمام بضغط المادية في جنوحه ومدرسته إلى مثل هذه التأويلات بقوله فكل أمر قائم بنظام مخصوص تمت به الحكمة الإلهية ، فقوامه روح إلهي سمى في لسان الشرع ملكاً ، ومن لم يبال في التسمية بالتوقيف يسمى هذه المعاني القوى الطبيعية إذا كان لا يعرف من عالم الإمكان إلا ماهو طبيعة أو قوة يظهر أثرها في الطبيعة فإله قد ذكر لنا هذه الأرواح والقوى بما كان يعرفه السلف وبالعبرة التي تلقفناها عنهم ، وترك لنا النظر فيما تطنن إليه نفوسنا من وجوه تعرفها ، فالحقيقة واحدة والعقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات والعمدة على اطمئنان القلب وركون النفس إلى ما أبصرت من حق . . . ألا إن مؤمناً لو مات نفسه إلى فهم ما أنزل

(١) رواه الحاكم وصححه في المستدرک ، وانظر : الجامع الصغير - السيوطي ٥٦٢ .

(٢) تفسير المنار ٣١٩٧ .

(٣) تفسير المنار ٩٦٣ وانظر الوحي المحمدي ص ٢٧ .

إليه من ربه على النحو الذى يطمئن إليه قلبه كما قلنا كان من دينه فى ثقة
ومن فضل ربه فى سعة^(١) .

ولا يخفى بعد ذلك ما ينطبع فى نفس القارىء لقولات الإمام هنا وتأسيسه
عن الملائكة خاصة من تصور لهم يخالف منطوق آيات القرآن ومفهومها من
أنهم قوى عاقلة ، وعباد لله مكرمون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون
ما يؤمرون ، وغير ذلك مما لا يتأتى منهم إلا بوصفهم قوى عاقلة ومدركة .

وقد ظهر أثر هذه التصورات فيما جد بعد — من تهجم على الغيب ،
وما استأثر الله بعلمه — فيما نقرأه من اجتهادات حول الملائكة يقول فيها
صاحبها : ثم هناك ملائكة للعرش « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
ثمانية » (١٧ الحاقة) كيف تحمل ثمانية من الملائكة عرش الله ؟ أم هي ثمانية
صفوف كل صف فيه مالا نهاية من الملائكة ، أم هي ثمانية قوانين فيزيقية ،
أو ميتافيزيقية — ثم ماهو العرش ؟ أهو رمز ؟ وماهو الكرسي الذى وسع
السموات والأرض فى قوله تعالى : « وسع كرسيه السموات والأرض »
(٢٥٥ البقرة) ؟ فإذا كان هذا هو الكرسي فما بال العرش بأمره ، وكيف
تحمله مخلوقات ؟ أم هي مخلوقات غير ما نعرف على الإطلاق ؟ ولعابها قوى
كهرومغناطيسية هائلة ، ألا تمسك قوانين الجاذبية بالشمس والنجوم فى
فضاء الكون^(٢) .

ثم يصعد صاحب هذه الاجتهادات إلى مرتبة رؤية الغيب حين يقول فى
الرد على صاحب (البهائية) : « إذا كانت حجته فى مزاعمه أنه لم ير الملائكة
ولا الجن ولا الشياطين ، فلماذا يلزم بها البشرية ، وفى هذه البشرية من رأى

(١) تفسير المنار ١/ ٢٦٨ ، ٢٧٣ .

(٢) القرآن محاولة التعمق فى ص ١٦٥ ، وما بعدها .

الجن والملائكة والشياطين وعلم الغيب شهوداً^(١) ، ويتبرع صاحبنا فيقدم وصفة للحظوة والوصول ، يتفضل الله بعدها على أحبائه وأوليائه ، فيفتح بصيرته ليرى الملائكة شهوداً ويرى الغيب حضورا ويسمع مالا أذن سمعت^(٢) ، ويصرح لنا بما كشف له من هذا الغيب حول حساب الله للناس الذي يبدو أنه حساب النفس للنفس تعالى الله أن يحاسب أمثالنا ويعذبهم ، ويكاد يجزم بأن ألفاظ القرآن بما فيها من جلجلة وصلصلة حينما تصف الجحيم إنما هي نذير حقيقي بعذاب فوق التصور سوف نعذبه لأنفسنا بأنفسنا عدلا وصدقاً على رتبة استحقاقها كل منا بعمله ، ويكاد يضع يده على الحقيقة التي لا ريب فيها^(٣) .

وكما كان لإنكار الماديين أثره في تصورات مدرسة المنار حول مهمات القرآن ومغيباته كان أيضاً لمستحدثات العلوم نفس الأثر في تفصيل ما أجله القرآن والدخول في جزئيات أهمها الله سبحانه وتعالى ، ولم يطلعنا على كيفية حدوثها ، ووجدنا عند الإمام مرة أخرى خروجاً عن نظرته في عدم الالتزام بالتفسير العلمي للآية أو إجبار أحد على قبوله ، ويظهر ذلك من حديث الإمام عن حوادث التخريب ومقدمات الفناء وبطلان الحياة في الأرض وامتناع المعيشة فيها بصورة خاصة^(٤) .

(١) القرآن — محاولة لفهم عصرى ص ١٥٨ ، وراجع هذا على قوله تعالى : « إنه يراكم هو وبنوه من حيث لا ترونهم » (٢٧ الأعراف) وقوله تعالى : « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء » (١٨٨ الأعراف) .

(٢) القرآن محاولة لفهم عصرى ص ١٧٩ .

(٣) السابق ص ١٠٥ ، ١٠٩ وراجع هذا مع عشرات الآيات التي تنفذ حساب الله لعباده « فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء » (٢٨٤ البقرة) .

(٤) راجع تفسير جزء عم ص ٢١٠ ، ٢٧٠ .

فيقول عن تسجير البحار في قوله تعالى: «وإذا البحار سجرت» (٦ التكوين)
«أما تسجير البحار فهو أن يفجر الزلازل ما يدهنها حتى تختلط وتعود بحراً
واحداً، وهو بمعنى الماء فإن كل واحد منها يمتليء حتى يفيض ويختلط
بالآخر، وتسجير البحار هذا لازم لما سبقه من تقطع أوصال الأرض
واقصاف الجبال» ويدل على رجحان هذا التأويل ظاهر قوله تعالى: «وإذا
البحار فجرت» (٣ الانقطار).

وقد يكون تسجيرها إضرامها ناراً، فإن ما في بطن الأرض من النار
يظهر إذ ذاك بتشققها وتمزق طبقاتها العليا، أما الماء فيذهب عند ذلك بخاراً،
ولا يبقى في البحار إلا النار، أما كون باطن الأرض يحتوي على نار، فقد
ورد به بعض الأخبار، ورد أن البحر غطاء جهنم^(١)، وإن لم يعرف في
صحيحها، ولكن البحث العلمي أثبت ذلك، ويشهد عليه غليان البراكين
- وهي جبال النار - كما تشهد عليه الزلازل الشديدة التي تشق الأرض والجبال
في بعض الأطراف كما وقع في جاوا فإن آثار النار في بطن الأرض قد ظهرت
فيها ظهوراً لا شبهة تطرأ على ذهن بعده^(٢).

وانشقاق السماء في قوله تعالى: «إذا السماء انشقت» (١ الانشقاق) مثل
انقطارها وهو فساد تركيبها واختلال نظامها عندما يريد الله خراب هذا العالم
الذي نحن فيه، وهو يكون بحادثة من الحوادث التي قد ينجر إليها سير
العالم، كأن يمر كوكب في سيرة بالقرب من آخر فيتجاذبا فيتصادما
فيضطرب نظام الشمس بأمره، ويحدث من ذلك غمام يظهر في مواضع
متفرقة من الجو والفضاء الواسع فتكون السماء قد انشقت بالغمام واختل
نظامها حال ظهوره^(٣).

(١) أورده الحاكم في مستدركه والبيهقي في سننه وحسنه عن علي بن أمية بانظر: البحر
من جهنم - وانظر: اجامع الصغير - السيوطي ١٢٧/١ .
(٢) تفسير جزء عم ص ٢٢ . (٣) السابق ص ٣٩ .

وهذا التصور الذى وضعه الإمام لنهاية الحياة لا يمنع — عقلاً — من تصورات أخرى لنهاية الحياة قد لا تقاربها تلك الصورة التى شرحها الإمام عن تخلخل نظام الكون العجيب ، ولقد أطلعنا الله على صور من قاب الحقائق العلمية والسنن الكونية وتعطل القوانين لحكمة يعلمها . كما سلب خاصية الحرق فى النار التى ألقى فيها خليل الله إبراهيم عليه السلام عندما قال : « يا نار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم » (٦٩ الأنبياء) .

أما تفسير نهاية العالم بنظريات علمية عن اصطدام القمر بالأرض . . . أو فناء الشمس . . . أو تقلص الكون واحتراقه أو تمدده فى الفضاء أو اصطدام المادة بالمادة أو غير ذلك مما ذكره الإمام وغيره من أسباب للنهاية والتناهى ، فكل هذا فضول لا مبرر له ، فالإنسان يموت بسبب وبدون سبب وكما يموت الإنسان تموت الأمة والحضارة وأجناس الحيوان بأسرها وتموت النجوم فى أفلاكها ، إنه الناموس الذى أقامه الله وإذا قل إنه سقيم قيامه فلسنا بحاجة إلى اصطناع نظريات وأسباب ومبررات (١) .

وقد أتاح إقتصار الإمام على التفسير العلمى لبعض الآيات مرة أخرى الفرصة لمن انساق وراء التصورات والنظريات العلمية ، فلم يجاوزها فى تفسير الآية ، ولم يستعن بحقائق العلم على فهم الآيات ، بل استنطقها بالنظريات وفسرها على الشهادة لها ، وتسابقت العلوم فى نظره فلم تكدر تلتحق بأذيال القرآن (٢) ! (هكذا) ، ولكنه لم يقف مرة واحدة ليبين لنا : لا دلالة الآية « وله أسلم من فى السموات والأرض طوعاً وكرهاً » (٨٣ آل عمران) على ماتعاقبها فى زعمه من قوانين الضغط الأزموذى والتوتر السطحي ، وتماسك العمود

(١) القرآن محاولة لنهم عصرى ص ١٩٥ .

(٢) القرآن — محاولة لنهم عصرى ص ٢٧٧ .

المائى ، والتوازن الكهربائى والأيونى فى المحاليل ، والتفاضل الكيميائى ،
ورفض الفراغ ، والفعل ورد الفعل^(١) ، وغيرها مما يترك للعالمين به من الطبيعيين
والرياضيين ليروا ما إذا كان شىء منه يصح فى علمهم^(٢) .

كما لم يبين لنا تلك القوانين الطبيعية التى تحفظ وتضبط لكل شىء حدوده
ومكانه وتشير إليها كلمات مثل البرزخ والحجر المحجور فى قوله تعالى :
« وهو الذى مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما
برزخا وحجرا محجورا » (٥٣ الفرقان)^(٣) .

كل هذا من العجائب نسمعه ونقرأه ، ويقدم للناس فى أقنعة العصرية
والعلمية حيث تنهر الأبصار ، وتعتذر الرؤية فلا تميز حقاً من باطل ولا علماً
من دجل ، ويفوتها أن تفصل بين منطق تفكير علمى وجراءة ادعاء وطبول
إعلان .

إنها فتنة الحرية التى تحجر على المتخصصين حقهم فى رفض فتاوى غيرهم
وتدليسهم ، وهو زيف العصرية التى تصم بالجمود من يرفض فوضى الإباحة
لأقدس الحرمات وأن تتخذ العصرية قناعاً لشهود الجن والشياطين والملائكة
عياناً وعلم الغيب شهوداً^(٤) ، ولقد بات من الحق - إزاء هذه الانحرافات -
القول بأن « البلاد الإسلامية قد وقعت فريسة مصطلحات خاطئة ومنها
مصطلح « العصرية » ، وقد جنى المصطلح على الإسلام جناية كبرى^(٥) »

(١) القرآن محاولة لفهم عصرى ص ١٢٧ .

(٢) القرآن والتفسير العصرى — بنت الشاطىء ص ٩٥ ط دار المعارف سنة ١٩٧٠

(٣) القرآن محاولة لفهم عصرى ص ١٧٥ .

(٤) القرآن والتفسير العصرى ص ١٧٤ ، ٨ .

(٥) من أوتوال المستشرة الأمريكية « مريم جيلة » قلا عن كتاب : شطحات
الدكتور مصطفى محمود فى تفسيراته العصرية — عبدالمعالي الجبرى ص ١ طبع دار الاعتصام

سنة ١٩٧٦ .

« كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا » (ه الكهف) .

وبعد : فقد مسسنا مسافقا أصول اتجاهات التجديد ومناهجه في مناجها القرية التي فاضت بها مدرسة المنار ، وتعرضنا بإيجاز للنويات التجديدية التي أسفرت بعد عن الاتجاهات الثلاثة : الهدائي والأدبي والعلمي ، كما عرفنا كيف طرحت هذه المدرسة صورا مصغرة من مناهج التفسير الجديدة من المقال التفسيري ، والتفسير الموضوعي ، والتفسير التقليدي الموضوعي إلى جانب مناهجها التقليدية الذي التزمت به ، ولم تغفل ما تورطت فيه مدرسة المنار وأصبحت به مسئولة إلى حد ما عما حدث من انحرافات اتخذت من عبارات المناريين وسلوكهم تكأة وسنداً ، وهذا وذاك عماد بحثنا في الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة .

ولا نزع من هنا أننا استقصينا جوانب التجديد وبذوره في مدرسة المنار ، فذاك عبء ينوء به هذا البحث فضلا عن خروجه به عن حد الدراسة وطبيعتها ، وما هي إلا جولات ومطالعات في ذلك السفر الموسوعي العظيم في تفسير كتاب الله الذي تدل به مدرسة المنار والمكتبة القرآنية الحديثة في مصر على المشتغلين بالفكر الإسلامي في العصر الحاضر .

الباب الثالث

اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر
في ثلاثة فصول

الفصل الأول : الاتجاه الهدائي . . .

الفصل الثاني : الاتجاه الأدبي . . .

الفصل الثالث : الاتجاه العلمي . . .

الفصل الأول

الاتجاه الهدائي

في مبحثين

المبحث الأول : قضايا الاتجاه الهدائي .

المبحث الثاني : أهم محاولات الاتجاه .

(أ) من المنهج التقليدي الموضوعي .

(ب) من المنهج الموضوعي .

(ج) من منهج المقال التفسيري .

المبحث الأول

قضايا الاتجاه الهدائي

تمهيد : فكرة الهداية القرآنية وموقعها عند المفسرين :

لسنا في حاجة إلى أن نكرر القول في اتخاذ أصحاب هذا الاتجاه فكرة الهداية القرآنية محوراً لمحاولاتهم التفسيرية ، أو سوق الأدلة على ذلك من أفكارهم النظرية التي نصوا عليها غالباً في بدء محاولاتهم وكرروا التنبية عليها دائماً^(١) ، أما ما نشعر أننا بحاجة إلى الوقوف أمامه فهو فكرة الهداية نفسها وطريقة القرآن نفسه ووسائله في تحقيق الهداية التي التزم بها المفسرون الهدائيون ، وموقف المفسرين من هذه الفكرة وطرقهم إليها .

فهذا القرآن أساس دعوتِهِ وأصل أصوله وعنهما تفرعت آدابه وشرائعه ، وبها قامت أركان علومه ومعارفه ، وعلى دعائمه نهضت حكمه وأحكامه ، وهي دروس في التربية للأفراد والجماعات والأمم والشعوب ، لأنها الحق الذي نزل به القرآن وإليه قصد ، والهداية بلفظها وروح معناها توفيق ورحمة ويقين وإيمان وطمأنينة وسكينة وعلم وعمل ، وتحصيل ما يمكن من البر والخير وتحقيق الحكمة الله وسننه في الإفادة من حقائق هذا الكون العظيم^(٢) .

(١) راجع تفسير المنار ١/ ٤١ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٨٢ ، ١٩٨ .

(٢) القرآن العظيم هدايته وإعجازه - عرجون ص ١٤٧ .

ويبدو أن هذه الفكرة كانت آصرة وجذابة واستمدت جذبها وقوتها من واقع الأمة الذي عجل بظهور الاتجاه الهدائي في تفسير القرآن الكريم، وأثبت أن التنكر لهداية القرآن في تحرير الفكر وتمجيد العقل، وغفلة المفسرين عن مقاصد القرآن التي تشير إليها آياته^(١)، هي سبب تأخر المسلمين وانحطاطهم، وأن التنبيه لهداية القرآن العامة في جميع جوانب الحياة والكشف عنها^(٢) هما وسيلتا الإصلاح والتجديد في الأمم، بل هما أساس التقدم عندها منذ نزل القرآن الكريم، «فآيات كتاب الله أرواح علوية هبطت إلى الأرض لتحيي القلوب الميتة بالإيمان وقبسات إلهية أشرق نورها ليضيء طريق الحياة للإنسان، وأفكار قدسية نزلت من وراء الغيب لتشرح للإنسان كتاب الوجود، فمن وهب لها قلبه وهبت له الهداية والنور، ومن أولاهها عقله أولته الإدراك والفهم، ففيها تجمعت حقائق العلم وأفكار الفلسفة ولسان الروح، يقرؤها العالم فيستشف من خلالها أسرار الوجود ويقرؤها الفلاسفة فيتلهم من آياتها علل الأشياء ويقرؤها الرجل العادي فينقاد لها عقله وقلبه وروحه»^(٣).

وقد عبر الإمام عن هذا الاتجاه الهدائي — الذي اختلف الدارسون في

(١) مثل قوله تعالى: «هدى المتقين» (٢ البقرة)، وقوله: «يهدى به الله من اتبع رضوانه» (١٦ المائدة)، وقوله: «فلما يأتينكم مني هدى» (١٢٣ طه)، وقوله: «هدى وبشرى للمؤمنين» (٢ النمل)، وقوله: «هدى للناس وبينات من الهدى» (١٨٥ البقرة)، وقوله: «إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم» (٩ الإسراء)، وقوله: «ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا» (٥٢ الشورى).

(٢) وهذه تتنظم أمور الحياة كلها والتياتها إصلاح العقيدة وتهذيب الأخلاق وتأسيس التشريع السليم وسياسة الأمة وعظمتها وتعاليمها وتربيتها... الخ.

(٣) أضواء من القرآن — عبد الغني الخطيب ص ١٦٩ طبع المتحج بدمشق سنة ١٩٧٠.

تسميته — مرة حين أشار إلى ضرورة العلم بأحوال البشر ذلك العلم الذي لا يتم التفسير إلا به ، ثم ألقى بعض الضوء على جوانب هذه الفكرة حين قرر « أن التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة ، فإن هذا هو المقصد الأعلى وما وراءه تابع له أو وسيلة لتحقيقه » إلى أن قال : « فالتفسير الذي يجب على الناس على أنه فرض كفاية هو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول وحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام ليتحقق فيه معنى قوله : « هدى ورحمة »^(١) (٥٢ الأعراف) .

ويتضح من سلوك مدرسة المنار أنها كانت تعنى بما تسميه أحوال البشر شيئاً واسعاً ، فلقد كانت تريد الإسهام في بناء شرق ناهض برىء من الضعف والوهم والتقليد ، متطلع إلى العلم والثقافة ، آخذ بكل أسباب الحضارة وتراث العقل البشري ، وفي ضوء هذه الغاية النبيلة رأت المدرسة أن تناول القرآن الكريم ينبغي أن يسهم في خلق وعى اجتماعى وثقافى جديد ، ويوطئ السبيل أمام الحرية الفكرية^(٢) .

ولهذا لم يكن من الغريب أن يسير تفسير القرآن الكريم في مصر والشرق العربى في فلك فكرة الهداية التى أسسها الإمام أو قريباً منها ، وهو اتجاه أدرك المحدثون قيمته حين عرفوا أن ضعف اهتمام الناس بالقرآن في عصور الانحلال ، لم يكن إلا نتيجة لخلو تفسيره من تطبيق عقائده وأحكامه على أحوال الناس وشئونهم ، ومن هنا كان فضل رواد التجديد التفسيري

(١) تفسير المنار ١ : ٢٥ .

(٢) نظرية المعنى في النقد العربى — مصطفى ناصف ص ١٨٩ .

وجهدهم بارزا في النهوض بالفكر الإسلامي إلى عصور ازدهاره السابقة والعودة بالقيم القرآنية إلى مكانها القلبي من حياة الناس العملية بعد أن عاش المسلمون قروناً طويلة يحسبون القرآن وسيلة للعبادة والحياة الروحية فحسب ، وليس صراطاً مستقيماً إلى معالجة شئون الحياة كلها^(١) ، فأكثر المسلمين قد هجروا القرآن وباتوا يجهلون أن فيه كل ما يحتاجون إليه من حياة روحية وأدبية وقوة سياسية وحرية ونورة وحضارة ، ويجهلون أن له تأثيراً صالحاً في حياتهم المعيشية والمدنية والسياسية^(٢) .

وقد حاول أصحاب الاتجاه الهدائي — وبخاصة التقليديون منهم — استخلاص وجوه الهداية والعظة حول محتويات السورة القرآنية ووضعها في مكان خاص بها قبل السورة القرآنية أو بعدها^(٣) .

ومن المؤكد أن المفسر الحديث — وبخاصة صاحب الاتجاه الهدائي — قد أفاد كثيراً من منهج القرآن الهدائي وأسلوبه الفريد الذي أحدث به ثورة إنسانية ما كانت لتحدث إلا على قاعدة القرآن في قوله تعالى : « إِنْ أَتَى اللَّهَ بِغَيْرِ مَا يَقُومُ حَتَّى يَغْيُرُوا مَا بَأْتِيَهُمْ » (١١ الرعد) ، فلقد مضت

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر من ٢٨٧ .

(٢) الوحي المجهدي — رشيد رضا من ي من التصدير .

(٣) يلاحظ أن هذه الخلاصة قد بدأها صاحب المنار في تفسيره عندما استقل به ، ولهذا تبدأ على استحياء صحيفتان من بعد سورة النساء فأربع بعد المائدة ، ثم تكبر الفكرة والخلاصة لتصبح أكثر من خمس وعشرين صحيفة بعد الأنعام ، وراجع إحصاءه للأصول والقواعد الشرعية المأخوذة من سورة البقرة تفسير المنار ١/١٩١-١٢١ ، وترياً من هذا الصنيع يسلك الشهيد سيد قطب في الظلال فيما يسميه باستعراض الصورة واستخلاص الهداية والعبرة منها ضرورة أن هذا القرآن هو دستور الأمة وخطاب الله الأخير للإنسان في جميع العصور . راجع : في ظلال القرآن ٣/٣٥٠ .

سنة الله في تثبيت الحق والخير في الناس وصدور آثارهما عنهما بالعمل أن ذلك متوقف على صيرورة الإيمان بهما إذعانا وجدانياً حاكماً على القلب ولا يكفي في الحمل عليهما مجرد البيان والإعلام والأمر والنهي على غرار ما يصنعه البشر من اللوائح والبيانات ، والقوانين والمنشورات .

ومن هنا لم يتوقف مؤمن بالقرآن للاستفهام عن طريقته في عرض محتوياته والتنقل بين موضوعاته وتكرارها بشكل لا يعرفه البشر في تنسيق مكتوباتهم وحسن تبويبها وتصنيفها^(١) ، لأنها الهداية والهداية وحدها التي تبتغي من وراء هذا العرض والتوجه المباشر للنفس الإنسانية ، ولو كان القرآن ككتب القوانين والفنون لما كان لتلاوته تأثير في قلب الطباع ، وتغيير الأوضاع ، ولكنه كلام الله الذي يعلم هذه الطباع وليس في أسلوبه ومعناه ومحتواه إلا ما له أكبر الشأن في انقلاب الأفكار وتغيير ما في الأنفس من العقائد والأخلاق ، وليس تكرار المعنى الواحد فيه بصور متنوعة إلا من أجل تقريره في الأنفس ونقشه في الأذهان^(٢) .

فالقرآن الكريم لم يأت على طريقة المنشئين والمؤلفين الذين يخصصون كل طائفة من الكلام بموضوع معين ويسمون بها باباً أو فصلاً ، ولكن للقرآن أغراضاً يبرزها بصور مختلفة ، فكما لاحظت المناسبة لذكر شيء منها أو الاحتجاج عليه أو الدفاع عنه جاء به يجذب إليه الأذهان ويسارق به خطرات القلوب مع مراعاة التناسق وحفظ الأسلوب البليغ ، فإذا تكرر المعنى الواحد

(١) راجع : مناقشة موضوعية لـ «جوستاف لوبون» فيما ذهب إليه في حضارة العرب

من آراء حول أسلوب القرآن ومواده وأحكامه في : مع المفسرين والكتاب - أحمد محمد جمال

ص ٤٣-٤٧ طبع القاهرة سنة ١٩٥٤ .

(٢) راجع : الوحي المحمدي ص ١٢٦ ، تفسير المنار ١/ ٢٠٠ .

فيعبارات متعددة ، وإذا تجلّى الروح الواحد فى أشكال متنوعة (١) .

ولبعض الدارسين فى هذا المجال وقفات مبسطة أمام طرق ووسائل الترتيب القرآنى الذى عرف بالترتيب التوقيفى يبينون سره فيما يقدم من خير للناس ، كما قدم ترتيب النزول من قبل وغير من طباع العرب وعقائدهم وأخلاقهم ، فالقرآن كتاب السماء الذى يتوجه للخاصة والعامة على السواء يجمع إلى مخاطبة العقل مخاطبة الشعور وإيقاظ الوجدان حيث ينتقل من تشريع عادل إلى وعظ حان إلى مثل ناهض إلى قصة ذات عبرة . . كل ذلك دون أن يفقد فى لحظة واحدة روحه العام الذى يجمع المعانى والصور والأفكار ، ويغذى العقل والشعور ، ويمتّع الحس والوجدان ، « فلو أن عقائد الإسلام جمعت مرتبة فى سور ثلاث أو أربع من القرآن ، ولو أن عباداته وضعت مبوبة مفصلة ، ولو أن آدابه وحكمه وفضائله أفردت فى عشر سور ، ولو أن قواعده التشريعية وأحكامه الشخصية والمالية والحرية والقانونية رتبت فى سور خاصة بها ، ولو أن قصص النبیین والمرسلین سردت فى سورها مرتبة .. لو أن كل ما ذكر وما لم يذكر من مقاصد القرآن جمع كل نوع منها وحده لفقد القرآن بذلك أعظم مزايا هويته المقصودة بالقصد الأول من التشريع وحكمة التنزيل وهو التعبد به ، واستفادة كل حافظ للكثير أو القليل من سورة من مسائل الإيمان والفضائل المنبثة فى جميع السور ، ولفقد أعظم مزايا هدايته وهو مزج مقاصده بعضها ببعض وتقريبها فى السور بالمناسبات المختلفة وتكرارها بالعبارات البليغة المؤثرة فى القلوب المحركة للشعور النافية للسّامة والملل (٢) ، وبهذه الهداية وذلك التأثير كان

(١) تفسير المنار ١ : ٤٤٣ .

(٢) الرّوحى الحمدي — رشيد رضا ص ١٠٧ — ١٠٩ . وانظر تفصيلا لذلك فى =

القرآن كما جاء في معنى وصفه لا تبلى جدته ولا تخلقه كثرة التردد من التلاوة والترتيل ..

وكثير من المفكرين غير العرب يودون لورنب لهم القرآن ترتيباً تاريخياً أو منطقياً أو موضوعياً على غرار كتبهم المقدسة أو الكتب العلمية البشرية ، ول بعضهم محاولات فعلية في هذا الجانب ابتغى منها سهولة استيعاب مافيه لغير العربي ، ولكن للمرء أن يتساءل : هل يمكن أن يسمى نتيجة هذا التصرف قرآناً ؟ وحقيقة لو كان في آيات القرآن هذا الترتيب المطلوب ما وافق ذلك طبيعة النفس الإنسانية التي تبحث بعواطف وإحساسات لا يمكن أن تكون منظمة تنظيمياً منطقياً ، إذ أن ذلك من صفات العقل والذكاء وليس من صفات النفس في أعماقها ، وإذا زعم أن عدم التنظيم أو التكرار يؤدي إلى الملل ؟ أجيب : بأن المؤمنين يعلمون أنهم لا يعملون التكرار لأن الملل ليس من صفات النفس وإن كان من أوضح صفات العقل الذي يعتمد في عمله على ما يرد إليه من حواس هي أشد ما تكون إحساساً بالتعب والملل^(١) .

وهناك حقيقة أخرى تنكشف للإنسان وراء هذا الترتيب التوقيفي ، فإن مما تقتضيه طبيعة هذا الكتاب أن يجد القارئ أثناء دراسته للقرآن الآيات المسكية تملأها الآيات المدنية ، والمواعظ الابتدائية تحف بها الوصايا النهائية ، وتعاليم المرحلة الختامية تواكبها تعاليم المرحلة الابتدائية ... وهكذا يلمح أمام عينيه منظر الإسلام الكامل ، وتخطيطه الشامل مشرقاً متلاًئلاً

= انفاين السادس والسابع من كتاب « التميز الفني في القرآن » لبكري شيخ أمين

ص ٢٠٧-٢٢٦ طبع دار الشروق بالقاهرة سنة ١٩٧٣ م .

(١) الذكر الحكيم — محمد كامل حسين ص ١٦٥-١٧٦ .

بصفة مستمرة ، ولا يبرز له من واجهة بعينها دون غيرها ، ولو جمع القرآن على الترتيب الذى نزل عليه لما كان هذا الترتيب مجدياً ومفهوماً للعصور التى تلت عهد النبوة بدون أن يضاف إلى القرآن تاريخ نزوله وتاريخ الظروف التى نزل فيها كل جزء من أجزائه كملحق للقرآن ، الأمر الذى كان ينافى الغرض الذى شاء الله لأجله أن بدون كلامه ويحفظ في مصحف^(١) .

وتلك النتيجة التى كشف عنها ترتيب القرآن التوقيفى تثير سؤالاً مهماً . لماذا لم يجمع النبي ﷺ القرآن الكريم حسب ترتيب نزوله عليه ؟ وهل لم يكن هناك من هداية حققها نزول القرآن في ترتيبه التاريخي ؟ فلماذا عدل عنه إلى ذلك الترتيب الآخر ؟ . . .

والحق أن القرآن كان ينزل وفق الظروف التى سارت عليها الدعوة منذ بدئها حتى بلغت أوج السكال ، فلم يكن من الحكمة أن يختار لتدوين الأجزاء المنزلة نفس الترتيب الذى كان ملتصقاً مع سير الدعوة وتطورها ، بل الأمر كان فى حاجة إلى ترتيب جديد يكون أكثر انسجاماً وأشد تمازجاً وأدق ارتباطاً مع الواقع الآتى بعد اكتمال الدعوة وتمام النعمة ، لأن المخاطبين الأولين لهذه الدعوة فى بداية أمرها كانوا ممن يجهلون الإسلام كلية فغشاهم الوحي بأوليات التعليم وبديهيات الإيمان ، فلما اكتملت الدعوة وبلغت ما شاء الله أن تبلغه أصبح مخاطبوها الأولون مسئولين عن متابعة الدعوة ومواصلة الحركة التى سلمها الرسول ﷺ لهم بعد كمالها فكرة ومنهجاً . . . وهكذا صار الأمر الأهم هو أن يدرك هؤلاء المؤمنون قبل غيرهم

(١) المبادئ الأساسية لفهم القرآن - أبو الأعلى المودودى ص ٣٤ طبع القاهرة .

واجباتهم ومناهج حياتهم قبل أن يتقدموا بهداية الله إلى البشرية التي ترزح تحت نير الضلال والغواية^(١) .

هناك إذن ترتيبان : أحدهما الترتيب الحالى المعروف بالترتيب التوقيفى ، وهو كفيل بتحقيق الهداية لجميع الناس كما عرفنا ، وثانيها ترتيب تاريخى وهو المعروف بترتيب النزول وقد ناسب هذا — لىكى تتحقق للعرب الهداية التى نيطت بها الدعوة وقت نزول القرآن — أن تنزل الآيات على نفس الأسلوب الذى يلائم ظروف الدعوة ويناسب واقعها الذى عاشت فيه ، وكان على القرآن المنزل نجما نجما أن يثير العواطف بجانب مناشدته العقول ، ومواجهته لكل أنواع العقليات ، والعمل لما تقتضيه الدعوة فى ظروف متباينة وأوضاع متضاربة من إقرار الدعوة فى القلوب ، إلى مخاطبة العقول بمختلف النظريات إلى استثارة الفيض من المشاعر إلى كسر شوكة المعارضة ، إلى تربية الأتباع وإصلاحهم وتفتح الحماس فى نفوسهم إلى تحويل الأعداء أصدقاء أوفياء ، إلى إرغام المنكرين على الإقرار إلى دحض حجة الجاحدين وقطع دابر نفوذهم^(٢) .

وهكذا سائر ترتيب النزول حركات النفس الإنسانية وتفاعلها مع الدعوة الجديدة وراعى حاجتها من الوجهة التربوية الإلهية الخالصة ، والتدرج بالناس حتى يتم المراد من إكمال الدين وتمام النعمة ، دون أن يكون هناك عوائق نفسية تعوق الإنسان سوى عن متابعة التنزيل وتدبر معانيه والاعتناء بمراميه والعمل بما تضمنه من أحكام^(٣) ، فكان فى القرآن الكريم من التلاحم فى

(١) المبادئ الأساسية فى فهم القرآن — المودودى ص ٣٣ .

(٢) المبادئ الأساسية ص ٣٠ .

(٣) أسرار ترتيب القرآن — السيوطى ، تحقيق عبد القادر عطا ص ٢٥ ، ٣١ .

طبع دار الاعتصام سنة ١٩٧٦ .

نزوله وارتباطه بواقع المنزل عليهم مثل ما فيه من التلاحم والترابط في ترتيبه التوقيني وما يحققه من هداية وحكمة ..

وبهذين الترتيبين أصبح القرآن الكريم وحده هو الكتاب الذي يعطيك من كل وجهة من وجهتي ترتيبه منهجاً عالمياً جامعاً محكماً فهو في ترتيبه النزولي منهج لتأسيس دعوة ، وأسلوب إقناع بعقيدة ، وطريقة تبشير وإنذار ، ودحض كامل لمنطق الإلحاد ، وهو في ترتيبه التوقيني (المصحفي) أسلوب حياة وبناء حضارة ودستور للعالم كله محيط بكل صغيرة وكبيرة من حاجاته ومطالبه ، أحكم ترتيبه من هذه الوجة ليكون هداية للمؤمنين من حيث كان الترتيب النزولي هداية للمشركون وتدرجاً بالكافرين والملاحدين إلى مرتبة الإيمان ، وهو في كلا الحالين نبع لا يفيض للأسرار والعلوم ، فإذا ارتاد الدعاة مجاهل الإلحاد عاملوا أهلها على مقتضى ترتيب النزول ، فإذا تاب الناس إلى الإيمان وضعوا بينهم وجهه الآخر وهو ترتيب المصحف ليكون أسلوب حياة ووسيلة بناء لجحفل جديد من جحافل الدعوة والانطلاق على وجه الأرض تحت راية الإيمان^(١) .

وإذا كان هناك من مزية تاريخية لمعرفة ترتيب النزول ليس من السهل تجاهلها وهي المحافظة على تاريخ الدعوة ومراحل تطورها حتى بلغت ذروة كمالها — فإن هذه المزية لا تنسأى إلى الأهمية العصرية لمعرفة هذا الترتيب ، وهي أهمية عظمى بات من الواجب على المسلمين دراستها والتعرف على قواعد المنهج التربوي في الدعوة لمناهضة منطق الإلحاد العصري وطواغيته ، ولكن المسلمين أغفلوا هذا الجانب فأغلقوا بهذا الإغفال باباً هو من صميم دعوتهم ومن أصول ثقافتهم ونجاحهم ومن مبادئ علمهم بعدوهم ، وأصبح دفاعهم

(١) أسرار ترتيب القرآن - السيوطي من ٣٣ - ٣٤ .

عن دينهم في مواجهة مذاهب اليهودية العالمية سطحياً لا يمت إلى جذور الصراع بأية صلة .. (١).

ومن الحق هنا أن نقرر أن هذا الواجب العظيم يتوقف إلى حد كبير على معرفة حقيقية ودقيقة بترتيب الآي القرآني نزولاً سواء ما نزل منه ابتداءً أو ما نزل منه إثر حادثة أو سؤال ، وهذا جانب من الدرس القرآني نفتقده في المكتبة القرآنية قديمها وحديثها فضلاً عن افتقادنا لدراسات تكشف عن أسرار هذا الترتيب ، ويبدو أن ترتيب الآي القرآني حسب النزول أمر صعب وشاق لأسباب كثيرة (٢) ، حتى لتكاد ترتفع تلك المشقة إلى حد الاستعالة والتعذر ، كما تقول بعض الدراسات المهمة التي عالجت بعض ظواهر القرآن الكريم في ترتيب تاريخي موضوعي يكشف عن هداية القرآن للمشركون وموقفه منهم طوال الدعوة في مكة (٣) .

وهنا ندرك أن فكرة الترتيب التاريخي لنزول الآيات وهي التي ينادى بها منهج التفسير الموضوعي كشرط أساسي — لا لتحقيق — إذا ما أخذت بمعناها العام في القرآن كله — الهداية التي يبيغها الاتجاه الهدائي ، نغني الهداية التي تتوجه إلى المؤمنين في واقع حياتهم ، إنما يمكن أن تحقق نوعاً من هذه

(١) أسرار ترتيب القرآن — السيوطي ص ٣٧ .

(٢) راجع : موقف القرآن الكريم من المشركون قبل الهجرة — محمد إسماعيل عبده ص ٦٩ مخطوط بكاية دار العلوم .

(٣) راجع : موقف القرآن الكريم من المشركون قبل الهجرة — ص ٧٠ ، وقد كشفت هذه الدراسة عن إمكانية نسبية وأمل محدود في ترتيب الآي القرآني وذلك من خلال البحث في الترتيب التاريخي لسور القرآن الذي تحتفظ كتب التراث بزوايا عديدة حوله ، وراجع تصوراً تاماً لصعوبة هذه المشكلة وعدم اليقين في النتائج حولها في « في ظلال القرآن » ١٤٢٩/٩ .

الهداية إذا ما أريد بها معناها الخاص الذي ينصب على موضوع قرآني واحد بعينه ، فقد عرفنا نوعين من الهداية تترتب إحداهما على الترتيب التاريخي ولكنها تتوجه إلى الكافرين والمشركين ، على حين أن الهداية المقصودة من الانجاء الهدائي والمترتبة على ترتيب القرآن التوقيفي هي التي تتوجه إلى المؤمنين بالقرآن .

ونؤكد على هذه النقطة حتى لا يلتبس علينا مفهوم الهداية عندما يتورد على لسان مفسر موضوعي فنظنه من قبيل الهداية المترتبة على النزول التاريخي ، لأن شرط التتبع التاريخي لآي نزول القرآن — في ضوء الصعوبة التي أوضحناها ، وكما سنعرف بعد — لم يكفد يتحقق لأية محاولة موضوعية ، فيجب أن يتنبه إلى هذا حتى لا يعترض على المحاولات الموضوعية وكيف يصح إدراجها في الانجاء الهدائي ، لقد اكتفوا بتبيين كلمة الله والهداية بها في موضوع بعينه ، وربما كان هذا عاملا مهما في جمع بعض المفسرين الهدائيين بين الطريقتين التقليدية والموضوعية معا ، كما نراه من احتفال تفسير المنار الهدائي الانجاء بتنوع موضوعات القرآن في السياق الواحد لتجدد النظر وتردده بينها حتى تتحقق الهداية المنشودة والمبتغاه ..

وقبل أن نترك فكرة الهداية عند الهدائيين نشير إلى تلك المشكلة التي خلفتها مدرسة المنار حين أعلنت أن علوم التجريب قديمة وحديثة تعد من الشواغل في التفسير عن هداية القرآن والصوراف عن عظاته وعبره (١) ، ودعوة الهدائيين عالية في الصد عن ربط القرآن بمكتشفات العلوم ، لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير ، وخير ما يطلب من كتاب العقيدة في مجال العلم أن يحث على التفكير ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل في

(١) تفسير المنار ٧/١ .

تفكيره أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ، وكل هذا مكفول للمسلم في كتابه كما لم يكمل قط في كتاب من كتب الأديان . . على حين يعان المناريون هذا نجدهم في ذات الوقت يتعرضون لأسرار الكون والطبيعة ، وسنن الله فيهما ، ومكتشفات العلم الحديث أمام الآيات المشيرة إلى أصول هذه العلوم أو حقائق حولها .

ويبدو أن الموقف الرسمي لمدرسة المنار من علوم التجريب والتفسير العلمي قد اهتز كثيراً جداً بحيث تلاشى تدريجياً خلال التفسير التطبيقي ، ففي القرآن عقائد ارتبطت البرهنة عليها بآيات الله الكونية ، وقامت حجة القرآن فيها على النظر في ملكوت الله وتعرف أسرار الكون ، ولذا يمكن عد اهتمام مدرسة المنار بالكشف العلمي وقوانينها في تفسير الآيات من قبيل اهتمامها بسنن الله الكونية والاجتماعية على أساس أن ما تدل عليه هذه وتلك في النهاية محقق للهدف من الآيات وهو الهداية واللحظة والعبرة^(١) .

ولأن القرآن الكريم كتاب هداية للقلوب وتهذيب للنفوس وتوجيه للعقول ونظير للأرواح ، فإذا عرض لشيء من الآيات الكونية - وكثيراً ما عرض لها - فإنما باعتبارها مصدر هداية إلى عظمة الكون لنصل على ضوئها إلى تعظيم الله خالق الكون ، وحديث القرآن وإشاراته إلى آياته وعلومه في الأنفس والآفاق من الإعجاز العلمي الذي يقصد به هداية مخلوقاته إليه ويجعل التفكير السليم والنظر الصحيح إلى آيات خلقه وسيلة من وسائل الإيمان بالله^(٢) . .

(١) تفسير المنار ٢٣/١ ، وانظر تفسير جزء تبارك ص ٥٥ .

(٢) القرآن العظيم — عرجون ص ٧٤، ١٣٩، ٢٦٥، ٣٢٧ .

ويذهب الهدائيون إلى أبعد من ذلك حين يقررون أن الآيات الكونية في القرآن - بصفة خاصة - لم تفسر بعد ، وهي - وآيات النفس - بحاجة كبيرة إلى إمادة نظر وتفسير يكشف عما فيها من أسرار وحقائق علمية ناطق الله بها كثيراً من منافعتها في الدين والدنيا^(١) ، « أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى » (٨ الروم) .

ولا يكتفي الهدائيون بالدعوة إلى درس آيات الكون في ضوء حقائق العلم - فحسب - لتبيين هدايته وإقامة حجته^(٢) ، وإنما يضربون على ذلك الأمثلة التي تتطلب من القائمين على فهم القرآن أن يحيطوا علماً بالظواهر العلمية الطبيعية التي تميز طبيعة الضياء عن طبيعة النور حتى يمكن فهم وصف الله بهما للشمس والقمر في قوله تعالى : « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً » (٥ يونس) ؛ إذ ليس من المعقول أن يخص الله الشمس بالضياء والقمر بالنور لغير حكمة كونية ترجع إلى طبيعة كل منهما^(٣) .

وهنا يقترب الهدائيون جداً من أصحاب الاتجاه العلمي في التفسير الذين لم يقصروا فكرهم في تفسير القرآن الكريم على ضوء الحقائق العلمية الكونية وحدها أو التاريخية الاجتماعية وحدها - تماماً - كما فعل الهدائيون ، وسنعرف قريباً كيف صرح العلميون - تحت ضغط معارضة الهدائيين لاتجاههم - بأنه يهدف إلى تحقيق الهداية - وبخاصة لغير المؤمنين بالقرآن

(١) القرآن العظيم - هدايته وإعجازه - عرجون ص ٢٧٤ .

(٢) السابق ص ٢٧٣ .

(٣) السابق ص ٢٧١ .

من علماء العصر الحاضر ومتعلميهم - عن طريق الإعجاز العلمي والكشف عن
أصول العلم وحقائقه في القرآن الكريم . .

ومن الطريف أن نذكر هنا ما كشفه أحد المفسرين العلميين من وجه
الخطورة في قصر النظر في القرآن الكريم وتفسيره على نحو هداى غريب ،
ومسئولية هذا الاتجاه عن تضائل العلم بروح القرآن وحقيقة رسالته ودعوته
العلمية ، وكيف أن دعوى هداية القرآن ميراث غربي منبثق عن تضاد الدين
والعلم المصطنع ، وأريد لها البقاء والتمسكين والاستمرار في فكرنا الحديث
لنصرف الانتباه عن معطيات القرآن العلمية والفكرية التي كانت أساسا
لحضارات المسلمين السابقة « فعلى الرغم من ذبوع العلم الحديث وتقدمه .. فإنه
لم يعرف إلى الآن من دقائق معانى حديث القرآن عن الكائنات سوى نذر قليل ،
ويرجع السبب في ذلك إلى عوامل شتى أهمها ورائة العقيدة التي كانت
ولا زالت سائدة في الأذهان بأن القرآن رسالة هداية وإرشاد لا شأن لها
بأصول العلوم الكونية ، وأن حديثه عن الكائنات لا يحوى دقائق أو تفاصيل
تطلب علماً خاصاً لإبانتها ودركها ... وكان من الطائفة أن تتسرب إلى
إلى أذهان المثقفين عامة بالعلم الحديث عقيدة الإفرنج بأن الكتب المنزلة جميعاً
لا يحوى علماً دقيقاً بالكائنات ، وأن تتطور هذه العقيدة في أذهانهم
كما تطورت في أذهان الإفرنج بأن العلم والدين ضدان لا يجتمعان^(١) .

وعلى أية حال فلم يمنع هذا التحذير والتنبية السابق من طغيان فكرة الهداية

(١) معجزة القرآن في وصف الكائنات — حتى أحد ٢/١ — ٣ طبع القاهرة
سنة ١٩٥٤ ، وتلك خرافة سيتاح لنا الكشف عن تهايتها وإبانت أن ليس ثمة تفاوت بين
العلم والدين فإن الله الحق هو مصدر الاثنين ، وإذا لوحظ أن هناك اختلافاً فليس بين دين
وعالم بل بين دين وجعل أخذ منه العلم أو بين علم ولغو ليس سمت الدين .

واستيلامها على أذهان المفسرين الذين انتحوا بفكرهم نحواً آخر ووجدنا
عندهم اعترافاً بأن مناحيهم في التفسير سواء كانت علمية أم أدبية إنما تهدف
في النهاية إلى تحقيق الهداية القرآنية .

وفي رأى أصحاب الاتجاه العلمى أن العلماء في تفسير آيات الله القرآنية
حول الكون والفطرة بمنزلة رسل الله في تفسير أحكام الدين « فالقرآن
الكريم محيط بالفطرة في الكون إحاطته بالدين من حيث الأحكام ،
وكما ترك الحق سبحانه تفصيل كثير من الأحكام للرسول ﷺ ونص على
ذلك في قوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم »
(٤٤ النحل) ، كذلك ترك سبحانه تفصيل ما أجل وشرح ما فصل في كتابه
من آيات في الفطرة والكون لعلماء الفطرة ، ونص على ذلك في قوله تعالى :
« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن
في ذلك لآيات للعالمين » (٢٢ الروم (١)) .

وفي القرآن الكريم أمثلة أخرى لحقائق كونية يحكمها الناس لكنه يابهم
بها في أسلوب معجز ظاهره صالح لهداية قلوبهم إلى الله وباطنه يهتدى به أهل
العلم إذا أذن الله فأنكشفت لهم تلك الحقائق كقوله كناية عن شكل الأرض
وحركتها اليومية : « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل »
(٥ الزمر) ، وقوله : « يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً » (٥٤ الأعراف) ،
وقوله كناية عن حركة الأرض السنوية : « يولج الليل في النهار ويولج النهار
في الليل (٢) » في آيات متعددة في القرآن (٣) ، وفي نصوص أخرى نرى ربط

(١) الإسلام في عصر العلم — محمد أحمد النمر اوى ص ١٦٦ .

(٢) الإسلام في عصر العلم ص ٢٥٢ .

(٣) الآيات : ٦١ من الحج ، ٢٩ من لقمان ، ١٣ من فاطر ، ٦ من الحديد .

القرآن للإيمان بحسن النظر في الكون وطول التأمل في ملكوت الله واضحا
وعشرات السور مفعمة بهذه المعاني توثق صلات المؤمنين بهذا العالم العظيم ،
وتحضي على استجلاء غوامضه والغوص في أسراره .

وروح القرآن تنجلي في أحسن صورها عندما تفتح طريق البحث في أكبر
مصدرين للمعرفة وهما الأتقن والآفاق^(١) ، وتحت المسلم على الاعتبار بهذه
الآيات وألا يتم بها أصم وأعمى^(٢) ، ومن ثم فلا دين بلا عقل وعلم . .

وفي رأي هؤلاء أن العلوم والمعارف التي أرشد القرآن إلى مصادرها ؛
إذ ثبت أنه يحوى أصولها ويسبق الزمن في إيراد حقائقها — فإن أجدى
وسائل أداء الأمانة . . أمانة تبليغ الدعوة الإسلامية إلى العالم اليوم هو
الكشف عن حقائق القرآن العلمية لا سيما في وقت قارب العالم أن يصل فيه إلى
قمة العلم . . وتشير الأدلة إلى إشراق عهد جديد أهم ما يميزه رجوع الناس جميعاً
إلى الله والعودة إلى الدين . . الدين الذي يدعو إلى العلم ويدعو إليه
العلماء^(٣) .

وتؤكد الشواهد أن موجة الإلحاد في طريقها إلى الانحسار ، فقد تابع
إيمان العلماء الذين نسمع نداءاتهم الصادقة مطالبة بمزيد من المعرفة عن الأدیان،
ونقد أدهش كبار الأطباء ما وصل إلى علمهم من أن القرآن الكريم أورد
حقائق الخلق ، وقرر تطورات الجنين في مختلف أدواره . . وأدهشهم أكثر

(١) يشير إلى ذلك قوله تعالى : « سنزيم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين

لهم أنه الحق » (٥٣ فصلت) .

(٢) تشير إلى ذلك الآيات : « والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صاعاً

وعياناً » (٧٣ الفرقان) ، « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً »

(٧٢ الإسراء) ، « إن شر الدواب عند الله الهم البكم الذين لا يعقلون » (٢٢ الأنفال) .

(٣) بين الدين والعلم — نوفل ص ١٥٥ .

ألا يعتنى المسلمون بإظهار مثل هذه الحقائق العلمية الكفيلة وحدها بنشر هذا الدين بين الأوساط العلمية وجمهرة المتعلمين في أنحاء العالم وهم غالبية سكان الأرض حالياً . . . وكثير من هؤلاء وأولئك يعتقدون الإسلام كل يوم دون ضغط أو تبشير أو مساعدة من أى من المسلمين فيا ترى كيف لو قام المسلمون بواجبهم الذى فرضه عليهم الإسلام فرضاً — وهو في هذا الوقت أكثر وجوباً عليهم — من تبليغ الدعوة إلى هؤلاء الذين سيضوه العلم في قلوبهم ، فيرون ما كانوا عنه غافلين من آيات الله (١) .

هذا ما كان من دور فكرة الهداية عند مفسرى الاتجاه العلمى ، إنها عندهم غاية يتوصلون إليها من الطريق الذى ارتضوه في سلوكهم إلى فهم كتاب الله ، وتكاد تكون فكرة الهداية هي نفس الغاية عند مفسرين آخرين ، لكنهم ارتضوا في السلوك إلى تحقيقها فهم كتاب الله وآياته على نحو أدبى أو قى يعتمد أولاً وبالذات على التأثير النفسى في نفوس المخاطبين ، فالقرآن حقاً هدى السماء إلى الأرض لكنه هدى يرتكز على الناحية النفسية ، ولذا يرى إمام الاتجاه الأدبى أن تفسير محمد عبده الذى يستفيض في النواحي الاجتماعية لا بد أن يأتى في مرتبة تالية لتفسير يرتكز أولاً على الناحية النفسية التى يقوم بها الفهم الأدبى للقرآن ، وهو الفهم الذى يتقدم كل استفادة منه ، ثم تتلوه بعد ذلك المطالب الأخرى من هداية الخلق أو إصلاح حالهم أو التشريع لهم ، فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيد من الدرس الأدبى المتصل بالخبرة النفسية (٢) .

(١) بين الدين والعالم ص ١٤٨ .

(٢) مناهج تجديد — أمين الخولى ص ٣١٦ — ٣١٧ .

فالمقصد الأول عند أصحاب الاتجاه الأدبي الذى يعلنون عنه « هو النظر فى القرآن من حيث هو كتاب العرية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم ، بله فيها الأقدس ، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك فى الدين أم لا ، وهذا المدرس الأدبي للقرآن فى ذلك المستوى الفنى هو ما نعتبره مقصداً أول وغرضاً أبعد يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد ، ثم لكل ذى غرض وصاحب مقصد بعد الوفاء بهذا المدرس الأدبي أن يعتمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ويرجع إليه فيما أحب من تشريع أو اعتقاد أو أخلاق أو إصلاح اجتماعى أو غير ذلك^(١) .

ولكنهم فى غمرة حماسهم للإعلاء من شأن هذا المقصد يفسحون المجال - كما نرى - لمقاصد أخرى ربما كان المدرس الأدبي ممهداً وموطئاً لها ، الأمر الذى يفسر وحده كيف جاءت محاولة إمام الاتجاه الأدبي الوحيدة فى التفسير بهذا العنوان « من هدى القرآن^(٢) » .

وما يهمنى التركيز عليه هنا هو أن وقفة أمين الخولى عند الآفاق الأدبية للنص التى أعلى من شأنها كثيراً ليست فى رأيه وقفة يراد منها الفن للفن ، بل الفن المرتبط بالهدف الاجتماعى - أو قل الهدى العام - الذى يرمى إليه القرآن دائماً ، فهو يقول : « وإذا قال قائلون إن الفن لا ياتزم الفضيلة

(١) دائرة المعارف الإسلامية التابع على مادة تفسير .

(٢) هى مجموعة من الأحاديث عن أخلاق القرآن حول القادة الرسل أذبت عام ١٩٤٢ ونشرت سنة ١٩٥٩ ، وطبقت عليها شروط التفسير الموضوعى ، وله مجموعتان بنفس العنوان إحداهما حول الأموال ، والأخرى عن شهر رمضان وصيامه ، وقد نشرت المجموعات الثلاث أخيراً ضمن سلسلة الأعمال الكاملة لشيخ الأمانة سنة ١٩٧٨ . نشر الهيئة المصرية للكتاب .

موضعا له ، وإن الفن يرجى للفن وحده ، فإننا لا نأخذ هنا بهذا الاتجاه . .
ولا نحسب القرآن قد أخذ به لأنه يجعل منه القولى وسيلة لإصلاح الحياة
البشرية^(١) .

وثمة وجه آخر يشير فيه أصحاب الاتجاه الأدبي إلى ارتباط اتجاههم
بفكرة الهداية كغاية وهدف لاتجاههم الأدبي ، فإدام القرآن معجزة
الإسلام الدائمة التى تتحدى البشر ، والحاجة إلى تبليغها دائماً لا تنسخ ، فقد
أكد هذا أن فهماً أصيلاً اليوم لطبيعة المعجزة القرآنية لابد أن يتناول الآية
من حيث تركيبها النفسى ، وعلى قدر ما يتاح للمفسر من خبرة بالنفس
الإنسانية يكون تفسيره للنص أدق وأعمق ، وهو من هذه الناحية يكشف
عن أسمى ما جاء به النص من معان تسمو بها النفس الإنسانية ويرتفع بها
أمرها ، وهو الأمر الذى يرتفع بمباحث الإعجاز القرآنى إلى مستوى
الإنسانية عامة ، ولا يقصرها كما كانت قديماً على العرب وحدهم فيما يعرفون
من أسرار لغتهم ومقاييس البلاغة والفصاحة فيها ، « فلايس يكفى باحث
اليوم فى إعجاز القرآن أن يبين معانى ألفاظه ووجوه البلاغة فى تعبيره إذا
لم يفرغ جهده فى بيان قيمته الإنسانية بإبراز ما يضيفه إلى النفس الإنسانية
من وعى جديد بذاتها وإدراك دقيق لما حولها »^(٢) .

وبهذا وحده تتحقق الحكمة المقصودة من القرآن الكريم بوصفه معجزة
الرسالة الأخيرة وبوصفه كتاب الإنسانية الأكبر لا كتاب العربية وحدها ،
وإلى هذه الزاوية النفسية يرجع قدر كبير من إعجاز القرآن الكريم ، فما من

(١) من هدى القرآن — تبعات القادة الرسل ص ٨ ، طبع دار المعرفة سنة ١٩٥٩ .

(٢) من وصف القرآن ليوم الدين والحساب — شكرى عياد ص ٦ مخطوط

إنسان سليم الفكر والضمير يتلو القرآن ، أو يستمع إليه ثم يزعم أنه لم يتأثر به ، لأنه مامن هاجس يعرض للنفس الإنسانية — من ناحية الحقائق الدينية — إلا ويعرض له القرآن بالهداية وسداد التوجيه ، وما أكثر ما يفر المرء من نفسه وما أكثر الذين يمحضون في سبيل الحياة هائمين على وجوههم ، ولكن القرآن الكريم بأسلوبه الفريد يرد الصواب إلى أولئك جميعاً ، وكأنه عرف ضائقة كل ذى ضيق ، وزلة كل ذى زلل ، ثم تكفل بإزاحتها كلها ، وتراكيب القرآن — التي تنتهى حتماً بهذه النتيجة في الهداية ويكون من اجتماعها هذا الأثر النفسى الساحر — تستحق التأمل الطويل ، والوقوف أمام فنه وأسلوبه بالدرس والتحليل لكشف الإمكانات النفسية في خطاب القرآن التي كفلت نجاح الدعوة الإسلامية ، وما زالت موكلة بنجاحها على طول الزمان ، وعند هذه النقطة النفسية تلتقى ضروب التعاير الفنية والتراكيب الأدبية في القرآن لتؤدى الغرض منها كوسيلة من وسائل القرآن الكثيرة^(١) إلى أغراضه الدينية ، وتحقيق هدفه النهائى من الهداية ككتاب دعوة دينية قبل كل شيء . ومن الملاحظ دائماً أن التعبير القرآنى يؤلف بين الغرض الدينى والغرض الفنى فيما يعرضه من الصور والمشاهد ، بل إنه يجعل الجمال الفنى أداة مقصودة للتأثير الوجدانى فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية ، والفن والمدين صنوان فى أعماق النفس وقرارة الحس ، وإدراك الجمال الفنى دليل استعداد لتلقى التأثير الدينى^(٢) .

(١) تعاون ضروب التعاير الفنية والتراكيب الأدبية فى القرآن — بما فيها القصة القرآنية والتصوير الفنى — فى تحقيق الهداية القرآنية مع وسائل أخرى كالأدلة التى يسوتها القرآن على البت ، وعلى قدرة الله والشرائع التى يفصلها والأمثال التى يفرجها . . . إلى آخر ما جاء فى القرآن الكريم من موضوعات . راجع : التصوير الفنى فى القرآن الكريم —

سيد قطب ص ١١٧ .

(٢) التصوير الفنى فى القرآن الكريم — سيد قطب ص ١١٧ .

وكما كان لبعض أصحاب الاتجاه العلمى تحفظ نحو فكرة الهداية ، ونهبوا إلى خطورة الاختصار عليها أو الوقوع فى أسر مفهومها الغريب عن فكرنا — كان لبعض آخر من أصحاب الاتجاه الأدبى فضل التحذير من الانغلاق على فكرة الهداية ، والتمت فى الأخذ بمبدأ العظة والإرشاد الذى قد يجرنا إلى التضييق على عقولنا أمام النص ، فن الواضح أن عملية فهم النص أوسع من هذا بكثير (١) .

ويشير هذا البعض إلى الطلل الدينى الذى ممكن لفكرة الهداية وجعل منها قيداً على النص وعائقاً أمام العقل فى اكتناه أسرارهِ فيقول : « إن كلا منا يعيش منذ طفولته على سماع النص الدينى ، ولذلك يترسب فى نفسه أن النص ما لم توجد فيه ألفاظ غير مفهومة لديه فهو واضح ... ولذلك كانت مهمة التفسير الأدبى أمام النص الدينى خاصة لا تخلو من صعوبات أساسية ، فالتفسير يحتاج إلى أن يخرج على ميدان العظة ويحتاج إلى أن يتصور أن الفهم والاستيعاب أشمل من هذا الإرشاد ، وأن معنى الإرشاد — فى نفسه — ربما لا يكون وثيق الصلة ببعض معانى النص الهامة (٢) .

وتستمر مناقشة هذا الدارس ليكشف لنا عن تناقض بين تسمية هذا الاتجاه التفسيرى (الاجتماعى) وواقع القضايا العملية التى يناقشها ، وتستمرى أصحابه باستمرار (٣) ، وهو موقف يدل فى نظره — على أن مايسمونه

(١) نظرية المعنى فى النقد العربى — مصطفى تاحف ص ١٦٨ .

(٢) نظرية المعنى ص ١٦٨ .

(٣) وهذا الواقع الصحيح — مع عوامل أخرى — حدا بنا إلى تسمية هذا الاتجاه بأحد آتى عائلتين بذلك ما درجت عليه الدراسات المتعددة فى هذا المجال .

تفسيراً اجتماعياً لا يبدو أن يكون ضرباً من الملاحظات التي تحمل طابعاً
خطايا ، وتقف بأصحابه عند المفهوم الأولي للإرشاد والتوجيه .

وترتفع حدة النقاش فيفصح هذا الناقد عن البديل للاتجاه الهدائي ، إنه
التفسير الأدبي العام « فكل نص ديني يعتبر بالضرورة رياضة روحية وموقفاً
خاصاً ، وهذا الموقف الروحي ذو شيع ومظاهر مختلفة بعضها عملي
أو مادي ، لكن المقصد الاجتماعي وهو المقصد السائد منذ نهضة الدراسات
القرآنية في العهد الحديث قد أهمل أشياء غير قليلة ، وندعي هنا أن العناصر
التي أهملت ربما تكون أوثق صلة بما نسميه التفسير الأدبي من حيث هو
نشاط روحي ، بمعنى أن الروح تشترك في تلقى الحياة وفهمها ، فلا تقف
موقفاً عاطفياً بحتاً أو موقفاً عقلياً بسيطاً ، وإنما الموقف الأدبي موقف شامل
أو هو موقف الروح بأكملها ، ومن هنا كان التناول الاجتماعي للكتاب
ينبغي أن يوضع موضعه الصحيح ، فقد ذاع في الناس لسكنه في الوقت
نفسه يبدو في معظم الأحيان أقل من أن يحمل مسؤولية الموقف الأدبي القائم
على صبغة روحية شاملة^(١) .

وهكذا نجد أن ما يسمى تناولاً اجتماعياً يهتم فيه الدارس بجانب من
جوانب الخبرة أو الحياة الإنسانية إنما يعني بالضرورة إهمال جوانب أخرى
لا تشغل ذهن الدارس في شكل وعي مستمر ، وقد يكون كل ضرب من
التفكير هو في حد ذاته اختيار لموقف معين ورفض ضمني لمواقف أخرى ،
ولكن الحساسية الخاصة بالتحقيق الاجتماعي جعلت المفسرين يفضون النظر
عن ألوان أخرى من الحياة الروحية ، لا يمكن اختصارها في مثل هذا النوع
من التناول المفضل^(٢) .

(١) نظرية المعنى — ناصف ص ١٩٢ — ١٩٣ .

(٢) يقصد الدارس بالألوان الأخرى من الحياة بعض التجارب الصوفية والروحية التي =

وهكذا يمكن القول — باعتبار ما — إن الاتجاهين الأدبي والعلمي في التفسير قد نشأ في أحضان الاتجاه الهدائي، وهما إن اتخذنا منحى مغايراً له في علاج قضايا الأمة التي يفرضها الواقع الحديث — فهما مرتبطان به من خلال دورانهما في النهاية حول فكرة الهداية القرآنية وهو ما وقفنا أمامه في التمهيد السابق ، ومن هنا كان من الضروري تكرار التنبيه على أن إدراج أية محاولة تفسيرية في الاتجاه الهدائي — أو غيره — لا يعني أنها مقصورة عليه وحده ولا تنو بنظرها إلى غيره ، فالمسألة إذن مسألة اتجاه غالب على غيره كما قررنا — ولهذا لا يبدو غريباً الاستعانة ببعض الأفكار في قضايا الاتجاه الهدائي من تفسير هو في اتجاهه الغالب أدبي (ياني أو ذوقي) أو علمي ، والعكس صحيح في ذلك تماماً .

ولهذا نسمح لنا تلك الحقيقة بتقسيم المحاولات التي تشكل بناء الاتجاه الهدائي إلى محاولات كان إسهامها أساسياً في هذا البناء^(١) وأخرى كان إسهامها موزعاً بين الاتجاه الهدائي واتجاه آخر بحيث يعد اندراجها فيهما

== ترى في ألوان العبادة — كالصوم مثلاً — معاني دقيقة مجردة وبسيطة عن الحياة الواقعية ، ولنا ندري كيف تمخل مثل هذه التجارب في اهتمامات المفسر الأدبي ويبدو أن سائر المفسرين من أصحاب الاتجاه الأدبي يجيدون صياغة النظريات والتصورات التي لا يتجاوزونها إلى مستوى التطبيق العملي في الدرس التفسيري، راجع: نظرية المعنى ص ١٩٢-١٩٣ .

(١) مثل : تفسير القرآن الحكيم (المنار) ، وتفسير القرآن للكریم لشاتوت ، والدروس الدينية للراغب ، وموقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة لمحمد إسماعيل عبده وغيرها كثير كثير ..

ليس أمراً غريباً^(١) ، وثالثة كان إسهامها ثانوياً أو اختفت فيها المشاركة الإيجابية في إظهار هدى القرآن في القضايا التي تهتم الأمة^(٢) .

ومن البدهي في هذا المجال أن ظروف العصر والنهضة المصرية قد طرحت محاولات كثيرة في هذا الاتجاه على اختلاف المناهج فيه^(٣) بحيث أصبح من المعتذر — بل من غير المنهج والجدوى — التعرض لها جميعاً ، ولهذا كان من الضروري الاعتماد — من جهة — على فكرة الاختيار والانتخاب من هذه المحاولات والإشارة — بحسب — إلى ما استعنا به أو استفدنا منه بعض الأفكار أو الفقرات في علاج قضايا هذا الاتجاه ، ثم إدارة الحديث في تفاسير هذا الاتجاه ، من خلال القضايا المهمة التي شغلت المسلمين حديثاً ، وظهرت فيها جهود المفسر التجديدية وأكسبت تفسيره صفة التطبيق العملي الواقعي .

وإذا كان الإسلام قادراً — بما تتضمن نصوصه من حق الاجتماع — على التكيف لكل ما يجد على المجتمع في حدود الإطار العام لمبادئ الدين الأصلية ... وإذا كانت نصوص القرآن تؤكد هذه الصلاحية لكل عصر بما تتضمن من قيم عليا ومثل رفيعة لاتتناهى المدنية الحاضرة المتفق عليها عند الأمم المرتقية — فإن المفسر الحديث قد وعى ذلك تماماً ، وكان أكثر تنبهاً إلى واقع أمته خلال تفسيره بحيث أدى التفسير الحديث على يديه الدور الرئيسي في خدمة الأمة والنهوض بمجتمعها ؛ لأن المسلمين فيما يفكرون — على

(١) مثل : في ظلال القرآن لسيد قطب ، ومن هدى القرآن لأمين الحولي ، والنبأ العظيم لعبد الله دراز ، ومقال في الانسان لبنت الشاطي ، وغيرها وغيرها .
(٢) مثل : الجواهر لخطاوى جوهرى ، المصحف المبسر لعبد الجليل عيسى ، والتفسير

الواضح لحجازى وغيرها ..

(٣) كما سنعرف ذلك في البحث التالى من هذا الفصل .

نحو ما يعملون ويسلكون — يتأثرون بخلقية القرآن ، وهي خلقية إنسانية في جوهرها وغايتها ، كما يتأثرون بمنطقه الإنساني المجرد من الغرعات التي من شأنها أن تهوى بالفكر من السمو الإنساني إلى مجال لا يليق بالإنسان^(١) .

ومن هنا كانت قضية الاجتهاد وحرية الفكر في نظر المنصر هي المفتاح الحقيقي لولوج باب التجديد في التفسير أو هي قضية القضايا التي تسمح له بحرية الحركة والمواجهة الإيجابية لتفهم النص القرآني واكتناه أسرارها ، إذ ليس هناك أفعال أترأ في تهافت الفكر من افتقاد الحرية فيه وسقوط أصحابه أسرى نزعات مغرضة ، وفرائس أدواء خبيثة ، وقد أصاب المسلمين من ذلك الكثير حين التاثت قلوب الجماهير من الخاصة — كما يقول الإمام — بمرض التقليد ، فهم يعتقدون الأمر ثم يطلبون الدليل عليه ، ولا يريدونه إلا موافقاً لما يعتقدون ، فإن جاءهم بما يخالف ما اعتقدوا نبذوه ، ولجوا في مقاومته ، وإن أدى ذلك إلى جحد العقل برمته ، فأكثرهم يعتقد فيستدل ، وقلما تجد بينهم من يستدل ليعتقد ، فإن صاح بهم صائح من أعماق سرائرهم « ويل للخابط ذلك قلب لسنة الله في خلقه ، وتحريف لهدية في شرعه » — عوتهم هزة من الجزع محتجين بأن هذا هو المألوف وما أقننا إلا على معروف^(٢) .

ويكثر الإمام في تفسيره من نقد التقليد ومن يقولون به ، ويستخدم في سبيل ذلك كل آية من الكتاب تؤيد حرية الفكر ، ولا يغفل عن انتهاز الفرصة للتمكك اللاذع ، والزراية بمن يقاومون ذلك ، والشواهد كثيرة^(٣) في المنار

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٩٧ .

(٢) رسالة التوحيد — محمد عبده ص ٦٥ طبع المنار سنة ١٣٦٨ هـ .

(٣) راجع من تفسير المنار في الجزء الأول وحده: الصفحات ١٩، ٢٤، ٣٢، ٦٨ ،

١٢٤، ١٢٣، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٩٥، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٤١، ٤٤٨ ،

٤٨٩، ٤٩١ .

على ذلك ، فمن تعليقه على تفسير قوله تعالى : « ومنل الذين كفروا كثرل
الذى ينق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون » (١٧١ البقرة)
قوله : « إن الآية صريحة في أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين ،
وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به ، فمن
ربى على التسليم بغير عقل ، والعمل - ولو صالحاً - بغير فقه فهو غير مؤمن ،
لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذل الإنسان للخير كما يذل الحيوان ، بل
القصد منه أن ترتقى نفسه وعقله بالعلم والعرفان ، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه
الخير النافع المرضى لله ، ويترك الشر لأنه يفهم سوء ماقبته ودرجة مضرته ،
ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده فلا يأخذه بالتسليم لأجل
آبائه وأجداده^(١) ، ولذلك وصف الله الكافرين بعد تقرير المثل بقوله
(صم) لا يسمعون الحق سماع تدبير وفهم ، (بكم) لا ينطقون به عن اعتقاد
وعلم (عمى) لا ينظرون في آيات الله وفي أنفسهم^(٢) .

إن الأصل الذى أقام عليه دعاة التقليد دعواهم هو احترام السابقين فى
الإسلام ، وهم يزعمون أنهم وخدم القادرون على تفسير الدين ، ولهذا
أنكروا على الأجيال اللاحقة حق الاجتهاد أى البحث المستقل لتكوين رأى
خاص فى أى أمر من أمور الدين ، وعلى عكس هذا كان عهد عبده يدعو إلى

(١) من الواضح مبالغة الإمام فى هذه المسألة لما رآه من أن الاتقياء للرؤساء والهداة
فى فعل الخير ولو بغير عقل وفقه - على كونه ليس كل المطلوب من الدين - فهو عرضة للانحلال
والاقتلاب بفساد حال المرشدين والمرتبين ، وقد خالف الإمام بذلك كثيراً من العلماء من
لدى الغزالي حتى اليوم ، ولذا قد خفت حدة هذا الرأى عند صاحب المنار الذى صرح بأن
من كان مقلداً فى الخير ولم يدع إلى المعرفة الصحيحة فأبى يرجى له مغفرة الله ورحمته ،
ولم يكن لا يكون له من ثمرات الإسلام فى الدنيا والآخرة مثل ما لاعارف أو الذى دعى إلى
المعرفة فأجاب وعرف .

(٢) تفسير المنار ١٠٣/٢ ..

فصيب متساو من فضل الله لجميع القرون ، وإلى حق الاجتهاد للجيل الحاضر كغيره من الأجيال فيقول : « إن الاسلام صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء ، وسجل الحق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ، ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان ، ولا مسميا لعقول على عقول ، ولا لأذهان على أذهان ، وإنما السابق واللاحق في التمييز والنظرة سيان ، بل لللاحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن ان تقدمه من أسلافه وآبائه (١) .

فرفض التقليد والعود إلى فهم الدين واستنباط تعاليمه من الكتاب والسنة ليس إلا حرية في الفكر ومساواة في العقل والتدبر ، والذين يقولون إننا لا نقدر على فهم الدين بأتسنا من الكتاب والسنة لأن عقولنا وأفهامنا ضعيفة ، وإنما علينا أن نأخذ بقول من قبلنا من آباءنا لأن عقولهم كانت أقوى وكانوا على فهم الدين أقدر ، بل لا يمكن أن يفهمه غيرهم ... أولئك كافرون بنعمة العقل وغير مهتدين بهذه الآية الناطقة (٢) بالمساواة في المواهب وسعة الرحمة والنضل (٣) .

ولما كان القرآن الكريم هو مصدر الدين وقاعدته الجوهرية فكل تعاليمه واجبة الرقابة والاهتمام ، والاستجابة لتوجيهاته العملية في حياتنا اليومية وترسم مثله العليا شرط الإيمان السليم ، لأنها أولا وأخيراً كلمة الله وحكمه ، ومن ثم لا يستطيع المفسر المجتهد أن يتحدى تشريعاً له مهما بدا من تعارضه

(١) رسالة التوحيد - محمد عبده ص ١٥٨ .

(٢) معنى هذه الآية تولى تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون » (٢١ البقرة) ،

(٣) تفسير المنار ١/ ١٨٥ .

وحياتنا الحديثة ، وإنما واجبه البحث الدائم عن حكمة هذا التشريع ومعزاه في ظل الحياة الحديثة ، وفي كثير من الأحيان تكشف الجهود الجادة لمثل هذا المفسر أن المثل العليا الصحيحة التي يدين بها المجتمع المعاصر إنما هي قيم إسلامية كبيرة ران عليها في عصور الانحلال زيف التفسير الخاطيء ، وهو أمر ضاعف كثيراً من صعوبة رسالة المفسر الذي وجد نفسه ملزماً بمخليص هذه القيم من آثار ذلك الزيف ليثبت صلاحية الإسلام والمسلمين أن يأخذوا مكانهم بين مدنيات العالم في ثقة وإقدام ، بل إن الإسلام ظل دائماً عند هذا المفسر المجتهد حلم البشرية الأكبر في الخلاص من الآلام^(١) .

ومن أجل هذا لم تكن مناقشة قضية الاجتهاد والمطالبة بفتح بابيه من رأى مفسر بعينه ، وإنما كانت روح العصر التي أملت عليهم رفع لواء الهجوم على مبدأ التقليد خاصة في أمور التشريع وما أضافته أجيال الفقهاء المتأخرين مما لا يناسب العصر الحاضر وليس مفروضاً فيه الثبات والانتاباق على ظروف المستقبل وأمور الحياة الجديدة ، وقد اكتفى المفسر الحديث في هذا المجال بالوقوف عند مصدرى التشريع الأساسيين وهما القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة للاستنباط منهما مقتدياً في ذلك بالائمة المجتهدين الذين حذروا من اتباعهم أو الأخذ بشيء من أقوالهم دون معرفة دليله وصحة مأخذه ، ومتجنباً ما أمكنه توسعات القدامى وتشعبات أقوالهم التي لا ضرورة لها ، مما يعدّ زبداً على نصوص الشارع وتنطعا في الدين يخل يسره وينافى مقاصده ، يقول صاحب المصحف المفسر في قوله تعالى : « قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين » (١٠٢ المائدة) : هذه الآية من حكم الإسلام البالغة فإنه سالك في تيسير الدين على الناس كل طريق حتى سد عايم طريق السؤال خشية من تقييد الأمور وتعقيدها ، فأين هذا من أسلوب الذين يفترضون

(١) الإسلام ومشكلات الحضارة — مائك بن نبي ص ٢ طبع القاهرة د . ت ترجمة

عبد الصبور شاهين .

مالا يكون ويحبون عنه^(١) » ، ويقول صاحب المنار : « والعبرة في هذه الآية أن كثيراً من الفقهاء وسعوا بأقيستهم دائرة التكليف ، وانتموا بها إلى العسر والخرج المرفوع بالنص القاطع فأفضى ذلك إلى ترك كثير من أفراد المسلمين وحكوماتهم للشرعة بحملتها ، وفتح لهم أبواب انتقادها والاعتراض عليها^(٢) .

وهؤلاء الفقهاء بجمودهم في تفسير الأحكام ووقوفهم عند حد النقل عن سابقهم ، قد التحقوا بالظالمين من المبتدعة والزنادقة والباطنية في صدمهم عن سبيل الله وبغيها عوجاً ؛ إذ أنهم بالغوا فيها جعلوا يسرها عسراً وسعفتها ضيقاً وحرجاً ، وزادوا على ما شرعه الله من أحكام العبادات والمحظورات والمباحات أضعاف ما أنزله الله في كتابه وما صح من سنة رسوله ﷺ مما ضاقت به مطولات الأسفار التي تنقضي دون تحصيائها الأعمار ، فحق عليهم قول الله تعالى : « فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين » (٤٤ الأعراف) ^(٣) .

وليس هذا التفسير والتطويل من العلم في شيء ولا هو من الدين الذي أساسه العلم وعماده النظر والتأمل ، فمن قلدوا في أعمالهم وآرائهم فأولئك هم الضالون ، إذ تبرأ المتبوعون من التابعين وقد أحاط بهم العذاب وتقطعت بهم الأسباب^(٤) .

(١) انصحف المنبر - فريد وجدي ص ١٥٧ طبع الشعب بالقاهرة د.ت .

(٢) تفسير المنار ١٣٨٧ .

(٣) تفسير المنار ٤٢٩٨ .

(٤) إخواهر في تفسير القرآن الكريم - طنطاوى جوهري ١٥٩٩ ط الخبي

سنة ١٣٥٠ هـ .

ويصرح الشيخ شلتوت في مواضع من تفسيره بأن الاجتهاد من مصادر التشريع ، وبابه مفتوح أبداً ، وهو نعمة من الله لا يمكن أن تكون عرضة للزوال بكلمة قوم هالهم — أو هال من ينتمون إليهم من أرباب الحكم والسلطان — أن يكون في الأمة من يرفع فيها لواء الحرية في الرأي والتفكير ، فالشريعة الإسلامية رغم ما يقوله هؤلاء شريعة عامة خالدة صالحة لكل عصر ولكل إقليم ، وليس في نصوص الدين عامة ما يلزم أهل أى عصر باجتهاد أهل عصر سابق دفعهم اعتبارات خاصة إلى اختيار ما اختاروا^(١) .

ومطالبة المفسر الحديث فتح باب الاجتهاد إنما تستند إلى منطوقية الاجتهاد وانسجامه مع طبيعة الشريعة الإسلامية والرسالة الخاتمة ، فقد اقتضت سنة الارتقاء ألا تصلح شريعة واحدة في كل طور من أطوار حياة البشرية ، فالشريعة الإسلامية هي القائمة على أساس العقل والاستقلال المحقة لأمر الإنسانية بالجمع بين مصالح الروح والجسد ، وبهذا يصدق عليها قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » (١٤٣ البقرة) ، وقوله : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » (١١٠ آل عمران) ، فهي مبنية على الاستقلال البشري اللائق بسن الرشد وطور ارتقاء العقل^(٢) ، ولذلك كانت الأحكام الدنيوية في كتابها قليلة ، وفرض فيها الاجتهاد ، لأن الراشد يفوض إليه أمر نفسه ، فلا يقيد إلا بما يمكن أن يعقله من الأصول القطعية ، ومن مقومات أمته المالية التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان ، ومن فقه ما حققناه علم أن حجة الله تعالى بإكمال الدين بالقرآن ، وختم النبوة بمحمد ﷺ وجعل شريعته عامة دائمة — لا تظهر إلا ببناء هذا الدين على أساس العقل وبناء

(١) تفسير القرآن الكريم — محمود شلتوت ص ٢٠٨ طبع دار الفروق سنة ١٩٧٤ .

(٢) تفسير المنار ٤/٢ ، ٢٩٨ .

هذه الشريعة على الاجتهاد وطاعة أولى الأمر الذين هم جماعة أهل الخل والعقد ، فمن منع الاجتهاد فقد منع حجة الله تعالى ، وأبطل مزية هذه الشريعة على غيرها وكونها صالحة لكل الناس في كل زمان (١) .

وفي كثير من آيات القرآن الكريم دلالة على عقلانية هذا الدين — في كثير من جوانبه — وابتناء أصوله في العقائد وحكمة التشريع على إدراك العقل لها واستبانتها لما فيها من الحق والعدل ، ومصالح العباد (٢) ، وأن الإنسانية ذاهبة في أرقى عصورها إلى هذا المذهب الاستدلالي ، وأن الدين سيكون عقلياً ، فإن أسفر الصبح وبقي بعض الناس نياماً وقد ملأ الدنيا ، فذلك من عمى النوم في أعينهم ، وآخرون لا يرونه من نوم العمى في أعينهم والصبح فوق هؤلاء وهؤلاء « فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها » (١٠٤ الأنعام (٣)) .

والتنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة وأمر التبعة والتكليف بعد من مزايا القرآن الكريم الذي لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه ، ولا تأتي الإشارة إليه طارئة ولا مقتضية ، بل تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة ، وتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي ، وتأتي شاملة وظائف الإنسان العقلية وخصائصها، وتعتمد التفرقة بين هذه الخصائص والوظائف في مواطن

(١) تفسير المنار ٥ ١٨٧ وما بعدها .

(٢) والشاهد على ذلك قوله تعالى في الاستدلال على توحيد بآياته في السموات والأرض وما بينهما : « إن في خالق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، إلى قوله : لايات لقوم يعقلون » (١٦٤ البقرة) ، وقوله في إبطال التقليد : « ولذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله .. إلى قوله : أو لو كان آباءكم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » (١٧٠ البقرة) ، وقوله بعد ذكر طائفة من الأحكام العمالية النقية : « كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون » (٢٤٢ البقرة) .

(٣) إيجاز القرآن — مصطفى الرافعي ص ١٣١ .

الخطاب ومناسباته من العقل الوازع إلى المدرك إلى المتأمل إلى العن
الراشد^(١).

ويحرص القرآن على تحرير العقل من عبادة الأسلاف وآرائهم ومن
سطوة الكهان وخداعهم حين يحتكرون فهم الدين ، ومن سلطان الاستبداد
والتحكم ، فيؤكد لنا أن التفكير فريضة إسلامية لا يعذر العقل بتعطيلها —
في حدود طاقة البشر — رهبة لقوة أو استسلاماً لخديعة أو انقياداً لضلال^(٢) ،
وفلسفة الإسلام في تحرير العقل هنا لا تدانيها أية فلسفة ، فالإسلام إذ يأمر
العقل باستقلال النظر في مواجهة السلف والكهانة والاستبداد ، يكون هو
نفسه الدين الذي وصى بتقوية الآباء والرجوع إلى أهل الذكر وتمحيض
الطاعة لولي الأمر ، والعقلاء وحدهم هم الذين يعرفون موضع هذا
وموضع ذلك^(٣).

وليس معنى ذلك أن أمور هذا الدين كلها مما يصح للعقل الاجتهاد فيها ،
فإن في هذه الشريعة قطعيات لا مجال للاجتهاد فيها « وقد أحاطت بها النصوص
فليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئاً^(٤) » ، وفيها
فطنيات تحمل الاجتهاد ، والحكمة في ورود الشريعة على هذين النوعين أن الله
مبجانه وتعالى جمع للمؤمنين بين أمرين عظيمين لا بد للأمة من أن تقوم
عليهما ، أحدهما ما تجتمع عليه القلوب وتلتقي عنده العقائد والأفكار

(١) التفكير فريضة إسلامية = العقاد ص ٥ .

(٢) السابق ص ٥ - ٢٥ .

(٣) التفكير فريضة إسلامية = العقاد ص ٢٤ .

(٤) تفسير المنار ٧ / ١٤١ .

والنظريات... أما الأمر الثاني الذي هو ضروري للمؤمنين ولكل أمة ، فهو أن تجرول بفكرها وأن تتحرك وتجتهد^(١) .

فالعائد القطعية اليقينية لا يصح فيها الاجتهاد ، وقد منع الشارع نفسه الاجتهاد فيها ، وما يتعلق بالعبادات قد وجدنا منه ثروة عظيمة وبكفينا ما عندنا ، أما جانباً مثل المعاملات من أمور الحياة وما جد فيها من صور وألوان لم يعرفها فقهنا الإسلامي السابق ، فقليل منا من كلف نفسه النظر فيها وهي محل الاجتهاد والنظر ، واكتفينا بالدوران فحسب فيما ذكره الفقهاء السابقون عما عرف في عصورهم من صور هذه المعاملات ، ولهذا يجب أن نقف عن معاملات العصر موقف الناقد لا موقف المطالب بالتحريم قبل أن ندرسها وتفحصها ونعرف تفاصيلها^(٢) وبغير هذا الموقف لا تستطيع قضية الاجتهاد أن تأخذ صفتها العملية التطبيقية ولا أن تؤتي ثمارها المرجوة ..

(٢٠١) المحاضرات العامة للموسم الثقافي الثالث بالأزهر (مواد الاجتهاد في الشريعة) - محمد المدني ص ٣٦ ، ٣٢٨ طبع الأزهر سنة ١٩٦١ .

٢ — السياسة والوطن :

كان من بين الملاح الرئيسية التي شككت طبيعة الاتجاه الهدائي اهتمام أصحابه منذ وقت مبكر بمشكلات السياسة والوطن ، ولا نعدو الحقيقة حين نزعّم أن تنبه المفسرين الواعى إلى الواقع السياسى الذى تحياه الأمة كان بشير الجهود الجديدة فى التفسير ، كما كان فى نفس الوقت ضرورة ملحة لمجابهة الضعف والتفكك الذى أصاب الأمة الإسلامية وخضعت معه لأطماع القوى السياسية الغربية فى الشرق الإسلامى ، فكانت المعضلة الأساسية أمام الأمم الإسلامية كيف تقوى نفسها وتنظمها لتقاوم السيطرة الغربية السياسية .

ولم يكن غريبا — هنا — على المفسر الحديث أن يدعم موقفه بنصوص قرآنية ، وإن كانت جهوده فى ذلك المجال غير مألوفة من قبل حيث اتخذت لها قالباً يلائم روح العصر وطبيعته ومن بينها نمط المقال التفسيرى الذى ظهر على أيدي رواد هذا الاتجاه مثل محمد عبده والأفغانى ورشيد رضا وطنطاوى جرهري وفريد وجدى وغيرهم ، وتعد مقالات العروة الوثقى أول محاولة حديثة يستشهد فيها المفسر بالنص القرآنى على فكرة سياسية واضحة ، ولذلك كان الأفغانى يرى فى القرآن وسيلة كبرى لتوجيه كفاح المسلمين ضد الأجنبي « وما دام القرآن يتلى فيهم وفي آياته مالا يذهب على أفهام قارئه فلن يستطيع الدهر أن يذلهم ^(١) » .

ومن هنا استطاع الأفغانى أن يشعل نار الثورة حيثما حل ببيانه الجلى

(١) العروة الوثقى ١/ ١٥٠ .

وذكائه الوفاة وشجاعته في الحق وجرأته في مواجهة الظلم ، وبذلك نستطيع أن نقول : إن حركة التفسير الحديثة لعبت دوراً هاماً في تقويم الوعي السياسي من وجهة النظر الإسلامية ، وفي استلهاام النص المقدس ما يبعث في الناس حمية الكفاح من أجل الحق والعدل وهو ما نحاول أن نتلمس جوانب منه في تلك العجالة السريعة .

ولعل أهم الجوانب السياسية الجديرة بالتوقف أمامها هي الصراع ضد الأجنبي ، ومشكلة نظام الحكم التي فجرها إلغاء الخلافة الإسلامية ، ثم قضية الوحدة الإسلامية والقوميات .

وقد اتخذ الصراع ضد الأجنبي أشكالاً متنوعة لدى المتمردين ، ذلك أن جهلهم قد تأثروا في هذا الصدد بالإمام محمد عبده الذي رأى في السياسة « ما يفسد كل شيء »^(١) حتى أنه عد من مثالب جمال الدين الأفغاني صرف اقتداره العجيب للسياسة ، ولو صرفه — في نظره — للتعليم لأفاد الإسلام أكبر فائدة ، ولقد ترك الأفغاني من ساروا على نهجه في كفاح الأجنبي ، حتى صار تحرير الأوطان الإسلامية هدف الحركات الإسلامية ولسكن كثيراً من هؤلاء المتأثرين به آثروا مباشرة الإصلاح وتربية الأمة في الداخل قبل الولوج بها في الصراع السياسي والعسكري .

ومن أجل هذا بدأ حديث هؤلاء عن الجهاد الوطني في سبيل الاستقلال طاماً ونظرياً في كثير من الأحيان ، فلا تكاد تجاوز أقوالهم في ذلك وجوب النير العام عند الدعوة إليه ، والتنفيذ من القعود عن القتال والتقصير في الاستعداد له .

(١) تاريخ الإمام ١٩١٦ .

ولم يسلم رشيد رضا في هذه المسألة من التأثير بمنهج أستاذه الإمام الذي
 ما لبث أن خالفه بعد وفاته ، وقد عبر رشيد رضا عن ذلك بقوله : « وسألنا
 السياسة فساورت وواثبت ، وأسلسنا لها فجمحت وتقمحمت ، وكنا نهم بها
 في بعض الأحيان فيصدف بنا عنها الأستاذ ، ولم نزل منها ما نهواه إلا بعد
 أن اصطفاه الله ، وليس للمناظر حظ في السياسة العملية وإنما هم أن يكون
 حراً فيها فرض عليه من الخدمة المالية » كما قال : « ولكن ضقت ذرماً بسوء
 حالنا السياسية فصرت أكثر في تفسير القرآن الحكيم من السياسة ^(١) » .

ومنذ تلك اللحظة اشتدت حملة المنار على الاستعمار ، وأصبح صوته مالياً
 في بث روح الثورة في نفوس الأمة ، فعند تفسير قوله تعالى : « قاتلوا الذين
 لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون
 دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون »
 (٢٩ التوبة) ، ينقل قول الإمام في الحرب والقتال من الوجهة الإسلامية ثم من الوجهة
 الاجتماعية ... ثم يعقب بقوله : « ولما كان تفسيرنا هذا تفسيراً علمياً عملياً
 أثرباً عصبياً وجب علينا في هذا المقام أن نبين حال مسلمي عصرنا فيه مع
 مفتصبي بالدم والجنانين على دينهم ودينام ليكون أهل البصيرة والعلم من
 الفريقين على بينة من التنازع والتخاصم الواقع بينهما فيجدوا له صلحاً معتدلاً
 إن أمكن الصلح ، فإن لم يفعلوا فلينتظروا حكم الأقدار فيما لسنن الاجتماع من
 الأطوار » وتلك الأيام نداؤها بين الناس ^(٢) (١٤٠ آل عمران) .

ثم يعقد فصلاً عن « دار الإسلام ، ووجوب الجهاد عينياً على المسلمين
 إذا استولى على شيء منها » يقول فيه : « ... وهذا الحكم نذكره لنذكر

(١) رشيد رضا - إبراهيم العدوي ص ٢٢١ ، ٢٢٤ .

(٢) تفسير المنار ١٠ / ٣١٢ .

المسلمين وغير المسلمين من العارفين بأحكام الإسلام بأن السكوت على هذه المسألة لا يمكن أن يطول بعد أن استيقظ العالم الإسلامي وطفق يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الأمر في مستقبله ، وهاتف الإيمان يذكره بما أوجبه الله عليه من إعادة هذه الدار الواسعة وإقامة الشريعة العادلة وإحياء الهداية الشاملة ... إلى أن يقول : وأهم المسائل الإسلامية التي تدور في هذا العهد بين عقلاء المسلمين مسألة «دار الإسلام» التي يفترض على العالم الإسلامي كله الجهاد بالنفس والمال والعلم والعمل لإعادتها .

ويسوق صاحب المنار من آراء الفقهاء في هذه المسألة ما يعقب عليه بقوله : وعلى هذا يجب على مسلمي الأرض إزالة سلطان جميع الدول المستعمرة لشيء من الممالك الإسلامية وإرجاع حكم الإسلام إليها ما استطاعوا ، وعجزم الآن لا يسقط عنهم وجوب توطين نفوسهم عليه ، وإعداد العدة وانتظار الفرصة للوثوب والعمل . .

ويجسد مشكلة الصراع وحقيقته ليعت في الأمة روح الدفاع عن أوطانها بسياقه اقواعد النزاع في القلب والسلطان التي وضعها أعداء الإسلام « ما أخذ الصليب من الهلال لا يجوز أن يعود إلى الهلال ، وما أخذ الهلال من الصليب يجب أن يعود إلى الصليب » ، ومجازاة اليهود لهؤلاء في مطالبتهم بإعادة ملك إسرائيل إلى فلسطين ، ومحاولتهم — بمساعدة الإنجليز — سلب الأرض من العرب وجعل الملك وسيلة للسكرهم ^(١) .

ويدق المنار ناقوس الخطر عندما يكشف عن سياسة المستعمر التي يحاول بها التغلغل إلى قلب العالم الإسلامي وهو البقية الباقية التي لم يصل إليها نفوذ

بعد ، ويحاول السيطرة على ثغور الحجاز الحربية والجغرافية وضربها إلى ممالك أخرى تحت سيطرته أو إنشاء مصالح يتذرع بها للاستيلاء على الحرمين بحجة تأمين مصالحه في هذه البقاع المقدسة ، ومنع الاعتداء عليها ، فهو يبيح لنفسه الاعتداء بحجة منع غيره من الاعتداء^(١) .

ويهيب صاحب المنار بالمسلمين خاصة العرب منهم ألا يديتوا ساكتين على انتقاص حرمهم الثالث ويرون — مع هذا — الحرمين الأولين مهددين بالخطر في الوقت الذي دلت أفعالهم في الحرب الأخيرة وثوراتهم في مختلف أوطانهم على أنهم لا يزالون أشجع الأمم وأشدّها احتقاراً لهذه الحياة الدنيا^(٢) .

وعند طنطاوى جوهرى نجد تمثلاً واضحاً لروح الجرأة لدى الأفغانى وطموحاً شديداً نحو بث الثورة ضد المحتلين فى نفوس الشباب فهو لا يدع فرصة تفلت منه دون أن يعيد على قرائه ذكر فريضة الجهاد وفضائها متحمساً لكل ما يبذله المسلمون فى محاربة الاستعمار الذى جاء رجاله يدعون أنهم يخرجون الأمة من الوحشية إلى النعيم فاذا هم أكثر توحشاً وأوسع بطونا^(٣) ، لقد تقانوا فى شهوات أنفسهم وتعاموا عن المصالح العامة فلا يعاملون سوام من الأمم إلا لحظ أنفسهم ، فتري الأمة تذكر الحرية والمساواة والعدل ، ثم تسوق تلك الأقوال إلى إحياء نفسها بذبح الأمم الضعيفة^(٤) ، وهو مطمئن إلى أن احتلال بلاد الإسلام على الرغم من فداحته كان إيقاظاً لروح

(١) السابق ١٠ / ٣١٨ .

(٢) السابق ١٠ / ٣٢٠ .

(٣) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم — طنطاوى جوهرى ٨ / ١٣٦ ، ٤ / ١٩٦ .

(٤) الجواهر ١ / ١٦٥ .

الحمية في المسلمين ، وها هي ذي الأمم الشرقية آخذة في الرقي وعماء قريب
يستدير الزمن دورته^(١) .

ويربط بعض المفسرين يقظة الأمة واحتفاظها بكيانها بأمرين لا بد منهما:
وهما الاستقرار الداخلي القائم على صلاح الأسرة والمال وقوة النظم التي
تسأس بها الأمة في جميع شئونها، ثم الاستقرار الخارجي الذي أساسه احتفاظ
الأمة بشخصيتها ، واستعدادها لمقاومة الشر الذي يطرأ عليها والعدو الذي
يطمع فيها وغير ذلك مما عرضت له الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا خذوا
حذرکم فاتقوا ثبات أو اتقوا جميعاً » (٧١ النساء) .

ويستنبط الشيخ شلتوت من هذا النداء وما تلاه حتى الآية (١٠٤) من
سورة النساء) ما تحتاج إليه الأمة من وسائل للاحتفاظ بشخصيتها ودعم
استقرارها الخارجي لتكون أمام دارسي القرآن أشبه بقوانين كلية^(٢) .

وأول ما يستوحيه المفسر من طاب اتخاذ الحذر والحيلة من الأعداء
العاملين على زعزعة الحكم الإسلامي ومحاولة سلب سلطانه والقضاء على أمته -
هو أنه لا بد لبقاء الحق وتمتع الناس به من قوة تحميه ، وكثيراً ما نرى أن
رأى صاحب القوة والسلطان حق ولو كان ظاهر البطلان، وأن رأى الضعيف
باطل ولو كان حقاً مبيناً ، وهي قضية شهد لها التاريخ وقررها الواقع الاجتماعي
في كل عصور الإنسانية ، ولعل كثيراً من الشؤون الدولية التي يجري فيها
البحث الآن بين الأمم القوية والأمم الضعيفة أوضح مثال على صدق هذه
القضية ، وعلى أن الحق غير المؤيد بالقوة يصاب بالانزواء والانكماش ،
ويتضاءل دائماً أمام صخرة الباطل القوية وقد عرفت ذلك الجماعات البشرية
والشرائع السماوية .

(١) السابق ١٣ ٢١١ .

(٢) تفسير القرآن الكريم - شلتوت ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

والناظر إلى تاريخ الإسلام يجد أن أمته حين أدركت من الحياة وعرفت أنه القوة وتسلحت بها - كوفت القوة منها أمة تأمر فتنطاع وعاشت مهيبة الجانب سلطانها هو السلطان ، وتشريعها هو الذي يلبي الحاجة ويكفل المصالح ، وعاداتها هي العادات التي تهرع الأمم إلى تقليدها فيها ، وكان الإسلام على وجه العموم هو القوة والقوة هي الإسلام ، فلما تغيرت الأحوال ونزعت القوة من بين المسلمين صاروا أشلاء مبعثرة تهدم القوة في كل مكان وتندزم بالقضاء في كل وقت (١) .

وبشير هذا المفسر إلى أن عناصر القوة المادية لا تقف عند حد ، فالقوة في قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » (٦٠ الأتقال) كلمة تتسع لكل ما عرف ويعرف من آلات الحرب ومن جميع ما يتوقف النصر عليه ، والرباط : كلمة تتسع لكل ما عرف ويعرف في تحصين الثغور ومداخل البلاد مما يتحقق به إرهاب العدو من قوة المسلمين ولا تحدته نفسه باستغلال نواحي الضعف والتخاذل ، وقد نوه الله في امتنائه على الناس بإنزال الحديد بيأسه الشديد ومنفعته للناس ليواجههم نحو هذه المسادة الأولى في إعداد العدة وإبراز القوة . . . ولعل في ذلك أو في بعضه ما يدفع المسلمين إلى إنشاء المصانع التي تخرج لهم ما يحتاجون إليه في حفظ حياتهم وتعصمهم من التطلع إلى ما بأيدي أعدائهم والوقوف أمامه مهوتين متمجبين (٢) .

ومن مقتضيات أخذ الحذر تعليم الأمة جميعها فنون الحرب والقتال ولزوم تطهير الجيش - وهو الأمة كلها - من عناصر الفتنة والتخذيل حتى يتحقق

(١) تفسير القرآن الكريم - شاتوت ص ٢٤١ - ٢٤٣ .

(٢) تفسير القرآن الكريم - شاتوت ص ٢٤٦ - ٢٤٨ .

النفير العام ، ومن هذا يتبين أن مسيرة الأمم في فنونها الحربية وتدريب أبنائها عليها من ألزم الواجبات ، كما أن التهاون في شأن التدريب تقصير عما لا يصح لأمة — تريد أن تحيا حياة طيبة — أن تفعله ، وفي القرآن الكريم ما يدل على أنه لا يعفى من الجندية قادر عليها : « ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله »

(٩١ التوبة). ولكن المسلمين غفلوا عن هذا الواجب، وعولوا على حمايتهم بالخصوم وتعهد لهم بالدفاع عن أنفسهم وأوطانهم ، فأهملوا الجندية أو جعلوها هزلية، وقصروها على الفقراء الذين لا يستطيعون دفع البدل العسكري ، وأخرجوا من صفوف الأمة المجاهدة أبناء الأغنياء والوزراء وحملة القرآن والعلم — بعد أن كان القراء في الصدر الأول في مقدمة المجاهدين — وبذلك أصبحت الجندية عنوان الذلة والضعفة^(١) .

ويخلص هذا المفسر في تفسير الآيات القرآنية في موضوع الجهاد والحرب إلى مقتضى آخر من مقتضيات الحيلة والحذر ، إنه التنبيه للصراع الفكري والعقدي ، وإدارة حرب الأفكار والمبادئ التي تعلن على المسلمين ابتغاء زلزلة الإيمان في قلوبهم وإضعاف معتقداتهم وصرغهم عن حق الله وهدايته ، وفي هذا إيماء إلى وجوب المحافظة على مبادئهم كما يحافظون على أوطانهم ، وأن يحصنوا أنفسهم من شر حرب أشد خطراً من حرب السلاح المادي : تلك هي حرب التحويل من مبدأ إلى مبدأ ومن دين إلى دين مع البقاء في الأوطان والإقامة في الديار^(٢) .

وفي مقابل تلك النبرة الهادئة في بث روح المقاومة والصراع في نفوس

(١) السابق ص ٢٤٩ .

(٢) تفسير القرآن الكريم — شاتوت ص ٢٥٧ .

الأمة نجد صبيحة أخرى ترتفع بكلمة الجهاد الإسلامي إلى مكانتها الحقيقية ،
وتستمد قوتها من روح حركي عملي وواقعي متجدد يتجه بها إلى استبدال
منهج الله في الأرض بكل المناهج المخالفة ، فلا يقتصر واجب المسلم الجهادي
في الدفاع عن المسلمين أو العرب وتحرير أوطانهم ، وإنما يمتد هذا الواجب
الجهادي لتحرير جميع الأمم والشعوب من الاستعباد لغير الله ، فلا يعبد في
الأرض سواه ، ولا يعيش الناس على غير منهجه ، وبذلك يرتفع الجهاد
الإسلامي عن أن يكون حماية لوطن أو دفاعاً عن إقليم .

والذين يبحثون عن مبررات للجهاد الإسلامي في حماية الوطن الإسلامي
يغضون من شأن المنهج ويعتبرونه أقل من الموطن ، وهذه ليست نظرة
الإسلام إلى هذه الاعتبارات .. إنها نظرة مستحدثة غريبة على الحس الإسلامي ،
فالعقيدة والمنهج الذي تمثل فيه ، والمجتمع الذي يسود فيه هذا المنهج هي
الاعتبارات الوحيدة في الحس الإسلامي ، أما الأرض - بذاتها - فلا اعتبار
لها ولا وزن ، وكل قيمة للأرض في التصور الإسلامي إنما هي مستمدة من
سيادة منهج الله وسلطانه فيها ، وبهذا تكون محض العقيدة وحقل المنهج
و « دار الإسلام » ونقطة الانطلاق لتحرير الإنسان ..

وحقيقة إن حماية دار الإسلام حماية للعقيدة والمنهج والمجتمع ، ولكنها
جميعاً ليست الهدف النهائي وليست حمايتها هي الغاية الأخيرة للجهاد ، إنما
حمايتها وسيلة لقيام مملكة الله فيها ، ثم لاتخاذها قاعدة انطلاق إلى الأرض
كلها والنوع الإنساني بجملته ...

هذه طبيعة الدين وهذه وظيفته بحكم أنه إعلان عام لتحرير الإنسان
من كل عبودية لغير الله ، وفرق بين تصور الإسلام على هذه الطبيعة وتصوره
قابلاً داخل حدود إقليمية أو عنصرية لا يحركه إلا خوف الاعتداء ، وهناك

مسافة هائلة بين اعتبار الإسلام على هذا النحو واعتباره نظاماً محلياً في وطن بعينه ، فمن حقه أن يدفع الهجوم عليه في داخل حدوده الإقليمية ، هذا تصور وذاك تصور ، ولو أن الإسلام في كلتا الحالتين سيجاهد ولكن التصور الكلى لبواعت هذا الجهاد وأهدافه ونتائجه يختلف اختلافاً بعيداً^(١) .

وفي إطار هذا المفهوم الحقيقي للجهاد في الإسلام يدفع الشهيد سيد قطب - في بحث مطول - محاولات كثير من المفكرين الذين اتخذوا باتهامات المستشرقين وزعمهم انتشار الإسلام بالقوة وإكراهه الناس على العقيدة ، فراحوا يدفعون عن الإسلام هذه التهمة ، وانشفوا بذلك عن إبراز حركية الجهاد الإسلامى وانطلاقه ، وأعلنوا أن الإسلام لا يجاهد إلا للدفاع ، وحسبوا أنهم أسدوا إلى الدين الإسلامى جيلاً بتخليتهم إياه عن منهجه في إخراج الناس من العبودية للعباد إلى العبودية لرب العباد ، لا بقهرهم على اعتناق عقيدته ، وتمهيد الطريق إلى ذلك بالتخلية بين الناس وبين هذه العقيدة ، وإزاحة العوائق والأنظمة السياسية الحائلة بينهم وبينها لئلا يك من ذلك عن بيئة ويحيا من حى عن بيئة ..

والذين يكتبون عن الجهاد في الإسلام يخاطون بين منهج هذا الدين في النص على استنكار الإكراه على العقيدة وبين منهجه في تحطيم القوى السياسية المسادية التى تحول بين الناس وبينه والتي تعبد الناس للناس وتمنعهم من عبودية الله . . وما أمران لا علاقة بينهما ولا مجال للالتباس فيهما ... ومن أجل هذا التخليط يحاولون أن يحصروا الجهاد في الإسلام فيما يسمونه اليوم «الحرب الدفاعية» ، والجهاد في الإسلام أمر آخر لا علاقة له بحروب اليوم ولا بواعتها ولا تنكيتها كذلك ، وإنما ينبغى تلمس بواعته في طبيعة الإسلام

(١) في ظلال القرآن — سيد قطب ٩ ١٤٤١ — ١٤٤٢ .

ذاته ، ودوره في هذه الأرض وأهدافه العليا التي قررها الله ، وذكر أنه أرسل من أجلها هذا الرسول بهذه الرسالة وجعله خاتم النبيين وجعلها خاتمة الرسالات^(١) .

ويكشف هذا المفسر عن سر تخطيط الباحثين بين الاعتبارات الذاتية في طبيعة الدين ومنهجه الواقعي ، وبين الواقع التاريخي والظروف الوقتية التي تعرضت لها دعوة الإسلام في بدايته ، إنه الانخداع والفرع من حملات المستشرقين على مبدأ الجهاد واستئصال ضغط الواقع على عوائقهم وثقله في ميزان القوى العالمية ، ومن هنا راحوا يبحثون للجهاد الإسلامي عن مبررات أدبية - خلاجة عن طبيعته - في ملابس دفاعية وقتية كان الجهاد سينطلق في طريقه سواء وجدت هذه الملابس أم لم توجد ..

وحقاً لم يكن يد لهذا الدين أن يدافع المهاجمين له ، لأن مجرد وجوده في صورة إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية لغير الله ، وتمثل هذا الوجود في تجمع تنظيمي حركي تحت قيادة جديدة ... مجرد وجود هذا الدين في هذه الصورة لابد أن يدفع المجتمعات الجاهلية من حوله أن تحاول سحقه دفاعاً عن وجودها ذاته ، ولا بد أن يتحرك المجتمع الجديد للدفاع عن نفسه ... هذه ملابس ولدت مع ميلاد الإسلام ذاته ، وتلك مفركة مفروضة على الإسلام فرضاً ، ولم يكن له خيار في خوضها ، وهو صراع طبيعي بين وجودين لا يمكن التعايش بينهما طويلاً^(٢) .

فرؤية الموقف إذن من خلال ملابس الواقع لاتدع مجالاً للقول بأن «الدفاع» بمفهومه الضيق كان قاعدة الإسلام ، والذين يسوقون النصوص

(١) في ظلال القرآن — سيد قطب ١٤٣٢/٩ — ١٤٣٣ .

(٢) الظلال ١٤٤١/٩ .

القرآنية للاستشهاد بها على منهج الدين في الجهاد ولا يراعون هذه الملابسات أو يدركون طبيعة هذا الدين والمراحل التي مر بها وعلاقة النصوص المختلفة بكل مرحلة - إنما يخلطون ويخبطون ويلبسون منهج هذا الدين لبساً مضللاً^(١) ، وإذا لم يكن بد من أن نسمي حركة الإسلام الجهادية حركة دفاعية ، فلا بد أن نغير مفهوم كلمة الدفاع ونعتبره دفاعاً عن الإنسان ذاته ضد جميع العوامل التي تقيد حريته وتعوق حركته من المعتقدات والتصورات والأنظمة السياسية القائمة على الحواجز الاقتصادية والطبقية والعنصرية التي كانت سائدة يوم جاء الإسلام ، وما تزال أشكال منها سائدة في هذا الزمان^(٢) .

وبفقد هذا المفسر من هداية القرآن وتوجيهاته في أعقد قضاياها السياسية الحالية التي استنزفت دماءنا وأموالنا ، ويأسف لعدم انتفاع المسلمين بهذه الهداية والتوجيهات القرآنية التي تكشف عن كيد اليهود ودسائسهم ، ولؤمهم ومكرهم في تضليل هذه الأمة عن دينها وصرفها عن قرآنها كي لا تأخذ منه أسلحتها الماضية وعدتها الواقية ، وستظل قضيتها مرهونة بإفادة الأمة من هذه التوجيهات ، وانتفاعها - كأسلافها - بهذا الهدى الإلهي ، وسيظل اليهود آمنين ما انصرفت هذه الأمة عن موارد قوتها الحقيقية وبنابيع معرفتها الصافية ، وما دام في المسلمين من يصرفهم عن دينهم ويعدمهم عن قرآنهم ، ومنهج العقيدة والشريعة فيه إلى عقائد وشرائع من صنع البشر يحكمها الهوى الطارىء والزوات المتقلبة^(٣) .

(١) في ظلال القرآن ٩/١٤٣٢ .

(٢) السابق ٩/١٤٣٦ .

(٣) في ظلال القرآن ١/٨٣ .

ومن المسائل السياسية التي فرضت نفسها على المفسرين مسألة نظام الحكم وما إذا كانت الخلافة هي النظام المثالي للحكم الإسلامي أم أن قواعده تسمح بأشكال وأطر أخرى للحكم ، ومن الصعب أن ينتهي باحث إلى تجميع دقيق لآراء المفسرين المتشعبة والمعتبرة حول هذه المسألة ، ولكنها تلتقي جميعاً عند مبدأ واحد هو مرونة الفكرة الإسلامية في الحكم وقبولها للتطور والتجديد على حسب مقتضيات العصر وحاجاته ..

ومن مرونة الفكرة الإسلامية في الحكم أنها لا تتحدد بنص فقهي مستنبط من القرآن والسنة ، وجملة ما يقال فيها « إنها هي الحكومة لمصلحة المحكومين لا لمصلحة الحاكمين ، يطاع الحاكم فيها ما أطاع الله فإن لم يطمعه فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، فهي حكومة الشورى والمساواة ومنع السيطرة القردية^(١) .

وشأن القرآن الكريم بإزاء الحكومة كشأنه بإزاء كل الأحوال الإنسانية القابلة للتطور لم يأت عليها إلا بقوانين عامة صالحة لأن تقوم عليها حكومة عادلة ، وترك للأمة الخيار في الشكل الذي تختاره ، وقد مات ﷺ ولم يشر بكلمة عن الشكل الذي يجب أن تكون عليه الحكومة بعده ؛ لأن لكل زمان وحال عوامل تضطر الأمة للخضوع لأشكال من الحكومة تناسبها ، فكان من الحكمة أن يكتفي القرآن بالتنويه بالقانون العام الذي يجب أن يكون قاعدة للحكومة العادلة ، وأن يدع لذويه حرية انتخاب الشكل الذي يرونه صالحاً لزمانهم ، ذلك القانون العام هو الشورى ، فقال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » (٣٨ الشورى) ، فكل حكومة لا تقوم على هذا المبدأ الأقدس فهي حكومة مخالفة لسنة القرآن ، أي حكومة غير دستورية^(٢) .

(١) الفلسفة القرآنية — العقاد ص ٣٠ طبع دار الإسلام بالقاهرة سنة ١٩٧٣ م .

(٢) مقدمة المصحف المفسر — محمد فريد وجدي ص ١٢٨ .

ويرى الإمام أن الدولة هي محاولة لوضع مبادئ الله المثالية في أشكال مكانية زمانية ، وتحقيق هذه المبادئ في تنظيمات إنسانية محدده^(١) ، أما صاحب النار فيرى في نظام الخلافة القديم الشكل الأمثل بشروط أن يقوم على الشورى وأن يكون للخليفة أو الإمام حق القيلم على تنفيذ الشريعة ، وللأمة حقها المطلق في اختيار خليفتها وعزله^(٢) .

ويرى الإمام حسن البناء أن نظام الخلافة شعبية إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أصرها والاهتمام بها ، لأن القرآن الكريم هو الدستور الذي يحكم به المسلمون وتحكم به الدولة^(٣) .

وعند الدكتور البهي نجد تمثلاً أكثر تحجراً وفهماً أوسع ألقا لعلاقة الدين بالسياسة ، فهو يؤكد أن القرآن دستور الجماعة الإسلامية في قيامها وتكوينها ، وأن الإسلام دين ودولة وبين أن تصريح فريق بأن الإسلام دين لا دولة ولا شأن له بالسياسة يقصر الإسلام على الأفراد دون الجماعة ، فيلغى شخصية الجماعة الإسلامية ، ولكنه مع هذا لا يفترض ضرورة أن تكون الخلافة الإسلامية هي الشكل الوحيد أو المثالي لنظام الحكم الإسلامي^(٤) .

وهكذا لا يشترط لتحقيق الفكرة الإسلامية في الحكم وجود نظام الخلافة في رأى كثير من المفسرين ، على أنه ليس المقصود بالفكرة الإسلامية هنا سلطة إلهية تعطى باسم الله لطبقة من رجال الدين ، فإن تلك النظرية

(١) الثقافة الإسلامية — خالف الله ص ٧٠ .

(٢) الوحي المهدى ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

(٣) الفكر الديني ص ٢٠٤ .

(٤) الفكر الإسلامي وصاته بالاستعمار الغربي ص ٢٣٠ .

لا تعرفها الأمة العربية فضلاً عن أنها غريبة على الإسلام الذي لا يعرف
 الرهينة ، ولكن المبادئ التي نشر لواءها من السلام والتسامح والتراحم
 والعدالة والخير والبر تجعل له فلسفته الخاصة المتميزة في الميدان السياسي ،
 وتحميه من الاندفاع لتقليد الأشكال الشيوعية ، أو النظريات السياسية الغربية
 التي تتجه إلى الفردية^(١) ، ومن أجل ذلك فإن الفكرة الإسلامية في الحكم
 تختلف تماماً عن أي نظام أجنبي وتقوم على قواعد الأمانة والعدل
 والشورى والحرية ..

وفي بيان هذه القواعد يفصل بعض المفسرين القول فيلاحظ صاحب
 المنار أن من مظاهر الحرية السياسية أن يأمر الله نبيه بمشاورة أصحابه في
 الأمور وهو المعصوم الذي لا ينطق على الهوى ، لأن الخير كل الخير في
 تربيتهم عليها دون العمل برأي الرئيس وحده وإن كان صواباً ، ولما في
 ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم وإن أقاموا الركن العظيم (المشاورة)
 نجحوا ، فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر ، والخطر على
 الأمة في تفويض أمرها إليه أشد وأكبر^(٢) .

على أن النبي ﷺ لم يفصل قاعدة الشورى لأسباب منها أن هذا الأمر
 يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان ، ولو وضع
 قواعد مؤقتة للشورى بحسب ذلك الزمن لاتخذت ديناً وعمل بها في كل
 زمان ومكان وما هي من أمر الدين ، وبالإضافة إلى هذا فإنه لو وضع تلك
 القواعد من عند نفسه لكان غير عامل بالشورى وهو المعصوم^(٣) .

(١) الثقافة الإسلامية ص ٧٥ .

(٢) تفسير المنار ١٩٩/٤ .

(٣) السابق ٢٠١/٤ — ٢٠٢ .

كما يلاحظ صاحب المنار أن الشورى الإسلامية أقرب إلى الصواب من شورى الحكومات الغربية ، فإذا كانت الحكومات الغربية توجب العمل برأى الأكثر عند الاختلاف ، فإن ما نختار فيه نرده إلى الكتاب والسنة ، وتعرضه على أصولهما وقواعدهما ، ذلك أن الأكثرية لا تستلزم الحقيقة والاصالة في الحكم ولا هي بالتي تطمئن الأمة إلى رأيها^(١) .

وإذا كانت الشورى الإسلامية تحقق كل أركان حكم الأمة، فلا يفهم من هذا بداهة أن الأمر فيها لكثرة العدد أو للطبقة الكثيرة بين سائر الطبقات ؛ لأن القرآن الكريم قد تكررت فيه الآيات التي تنص على أن الرأي والفضل والذمة والعلم ليست من صفات أكثر الناس على التعميم ، وبهذا تقع تبطلت الحكم على الأمة بجميع عناصرها ، وترجع الشورى لأهل الشورى وهي لا تكون لغير ذى رأى أو ذى حكمة^(٢) .

وبهذا جعل القرآن الكريم الشورى أساساً لقيام الدولة الإسلامية ، وأعطي المسلمين حق الإشراف على شئون المجتمع ومراقبة حكامه الذين يجب عليهم الاستعانة بذوى الرأى ، ولم يضع الإسلام للشورى نظاماً خاصاً لازماً ، وإنما هو النظام القطبرى الذى تتغير فيه وجهات النظر بغير الأجيال والتقدم البشرى ، وقد ترك الإسلام نظمها دون تحديد رحمة بالناس وتمكيناً لهم من اختيار ما يتاح للعقول وتدركه البشرية الناضجة^(٣) .

ومما يحذر التنويه به فيما يتعلق بمسألة الحكم الإسلامى هو موقف هؤلاء المفسرين من صور وألوان الحكم الخارجة على أصله فى الإسلام والضاربة

(١) السابق ١٩٠/٥ .

(٢) الفلسفة القرآنية ص ٣٠ — ٣١ .

(٣) الفكر الدينى ص ٢١٠ .

بقاعدة الشورى عرض الحائط ، وهو موقف مشرف صدع فيه هؤلاء بالحق وكشفوا عن شجاعة وإيمان في الدين ، ودفع بعضهم روحه زكية طاهرة فداه إيمانه وعقيدته وقوله الحق في نقد النظم الفاسدة التي سادت طبيعة الحكم في ذلك الوقت ، واستبد فيه الحاكم بالامة ، وأشاروا في ذلك إلى الذل الذي ينشئه الطغيان الطويل ، والذي يفسد الفطرة ويحطم فضائل النفس البشرية ويحلل مقوماتها ويفرس فيها المعروف من طباع العبيد : استخذاء تحت سوط الجلاد ، وتمردا حين يرفع عنها السوط ، وتبطرا حين يتاح لها شيء من النعمة والقوة ، وهؤلاء المستبدون من الحكماء قد أسقطوا حقهم في الإمامة والقيادة بما ظلموا وفسقوا ، وبما بعدوا عن طريق الله ونبتوا من ثمريته وراء ظهورهم ، ودعواهم الإسلام وهم يتحون شريعة الله ومنهجه عن الحياة دهمى كاذبة لا تقوم على أساس من عهد الله الذي لا يناله الظالمون (١) .

ويجيب صاحب الجواهر عما تردد من أسئلة حول السبيل لرفق المسلمين بقوله : « السبيل أن تعدل الأمة عن النظام الحالي فإن كل مصيبة حلت بالأمة نتجت من جهل الملوك والأمراء وعدم اقتناعهم بالشورى ، فتمت مات الأمير وخلف ملكا لولد غير رشيد ضاعت الدولة ، فهي أبدا تبع الأمير جهلا وعلماء ، فلا سبيل لرفق الشرق إلا أن يكون النظام في الملك بقانون مسنون وأن يكون هناك مجلس له الكلمة النافذة ، وأن يقيد الملوك كما قيد ملك الانجليز بحيث يكون الأمر لأهل الحل والعقد (٢) .

ويشير الإمام محمد عبده في المنار إلى أن « الأمة الصالحة لا تقبل إلا أمراء

(١) في ظلال القرآن ١/٧٢ ، ١١٣ .

(٢) الجواهر في تفسير القرآن الكريم ٧/١٩٧ .

والحكام الفاسدين ، بل تسقطهم إذا تزوا على مصالحها وتولى الخیار» (١).

أما صاحب النار فعنده أن من يظلم الناس من الموحدين المقرين بالرسالة غير أهل لإمامتهم ، لأنه قدوة باطل وشر يفسد عليهم دينهم ودينام (٢) ، وله نقد طويل لانحراف المفسرين — تبعاً للسياسة — في فهم طاعة الحكم والأمراء وركونهم إلى الذين ظلموا (٣) ، ويقول : « إن لله تعالى هدانا إلى أفضل وأكمل الأصول والقواعد لبنى عليها حكومتنا ونقيم بها دولتنا ، وكل هذا البناء إلينا فأعطانا بذلك الحرية التامة في أمورنا الدينية ، ومصالحنا الاجتماعية ، وجعل أمرنا شورى بيننا ينظر فيه أهل المعرفة والمكانة الذين تثق بهم ، ويقررون لنا في كل زمان ما نقوم به مصلحتنا لا يتقيدون في ذلك إلا بهداية الكتاب العزيز والسنة الصحيحة الميينة له ... ولكننا مارعينا هذه الهداية حق رعيتها ، فقيدنا أنفسنا بألوف من القيود التي اخترعناها وسميناها ديناً ، فلما أقعدتنا هذه القيود عن مجارة الأمم في المدنية والعمران صار حكامنا الذين خرجوا بنا عن هذه الأسس والأصول المقررة في الكتاب والسنة فريقين : فريقاً رضوا بالقيود واختاروا الموت على الحياة توها منهم أنهم بمحافظتهم على قيودهم التقليدية محافظون على الإسلام ، وفريقاً رأوا أنه لا بد لهم من تقليد غير المسلمين في قوانينهم الأساسية أو الفرعية ، فكان كل من الفريقين بجعله حجة على الإسلام في الظاهر والإسلام حجة عليهم في الحقيقة (٤) ».

ومنذ سقطت الخلافة الإسلامية واقرط عقد العالم الإسلامي برزت قضية

(١) تفسير النار ١٠٢/٨ .

(٢) السابق ٤٥٦/١ .

(٣) تفسير النار ١٧٠/١٢ .

(٤) تفسير النار ١٨٩/٥ .

الوحدة بين الشعوب الإسلامية على مختلف أوطانها وقومياتها ، وأخذ مفهوم الوحدة أشكالاً ثلاثة كان لكل منها في نفوس الشعب شعور عميق وحنين زاخر ، وهي الوحدة الإسلامية والوحدة الوطنية والوحدة العربية ..

وقد ورثت الأمة العربية هذا الشعور بعد أن حقق لها الإسلام وحدة شاملة واستطاعت أصوله السمحة أن تجمع بين معتنقيه — مهما اختلف بهم الوطن والجنس — على معنى روحى مشترك يربط بين المسلمين بآصرة الأخوة في العقيدة والدين ، « حتى نسي المصريون فراعنتهم وبهالستهم ، والأتراك خواقينهم ... ورجعوا إلى بلاد العرب والخلفاء الأولين يتخذون منهم أسلافاً روحيين » (١) .

وهكذا نتج الإسلام في أن يغرس في أعماق المسلمين الحس الصادق بالوحدة الإنسانية الجامعة وم أجناس مختلفون في الأوطان والانساب واللغات والألوان ، ولهذا لم تغل الجهود الحديثة في تفسير القرآن الكريم من المشاركة في توضيح قضية الوحدة وتصوير الآمال في تحقيقها .

وبستطيع الباحث أن يمثل جوهر الشعور بالوحدة في ضمير المسلم وأسرار بواعثه بما يلاحظه من طبيعة الإصلاح السيامى والاجتماعى في الإسلام ، ففي بيان مفصل لصاحب المنار ترى أن وحدة الأمة هي الأصل الأول للجامعة الإسلامية الإنسانية : « وإن هذه أمة واحدة » (٥٢ المؤمنون) ، فلئن كان لكل نبي أمة من الناس هي قومه فإن خاتم النبيين أمة جميع الناس ، والأصل الثانى هو وحدة الإنسانية بالمساواة بين أجناس البشر وشعوبهم وقبائلهم ، وهى وحدة تتضمن الدعوة إلى التآلف والتعارف ، وترك التعادى والتخالف « بأبيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » (١٣ الحجرات) .

(١) الفكر الدينى ص ٢١٤ .

والأصل الثالث وحدة الدين باتباع رسول واحد لجه بأصول الدين
 الفطرى الذى جاء به غيره من الرسل وأكل تشريعه بما يوافق جميع البشر
 «قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً» (١٥٨ الأعراف)، والأصل الرابع
 وحدة التشريع بالمساواة بين الخاضعين لأحكام التشريع الإسلامى فى الحقوق المدنية
 والتأديبية بالعدل المطلق بين المؤمن والكافر ، والأصل الخامس هو الوحدة
 الدينية بالمساواة بين المؤمنين بهذا الدين فى أخوته الروحية وعباداته ،
 والأصل السادس وحدة الجنسية السياسية الدولية بأن تكون جميع البلاد
 الخاضعة للحكم الإسلامى متساوية فى الحقوق العامة ، والأصل السابع وحدة
 القضاء واستقلاله ومساواة الناس فيها أمام الشريعة العادلة ، والأصل الثامن
 وحدة اللغة التى لا يمكن أن يتم الاتحاد والإخاء بين الناس ، وصيرورة
 الشعوب الكثيرة أمة واحدة إلأها ، فهذه هى الأصول التى توحد بين
 الأمم والشعوب ، والتى لو خلى بين المسلمين وبينها لعم الإسلام العالم
 كله ، ولصارت سائر شعوب أوربا — كما يقول أحد علماء الألمان —
 عرباً مسلمين^(١) .

ويمكن القول إن فكرة الوحدة الإنسانية الإسلامية كانت محور الجهاد
 السياسى وأساس النهضة فى الشرق ، وقد حمل الأفغانى عبء هذا الجهاد ورسالة
 التوفيق بين الأمم الإسلامية وكف المطامع والدسائس عنها ، وجهوده فى تذكير
 المسلمين بنصوص القرآن وتفسيرها فى مقالاته كوسيلة للإقناع بهذه الرسالة
 تستحق التنويه والإعجاب ..

ولقد كان من الممكن أن تنجح رسالة الأفغانى وتقوم للمسلمين فى العصر
 الحديث وحدتهم الجامعة لولا نشوء نزعة إقليمية جنسية عبرت عن الاتجاه

(١) تفسير المنار ١١/٢٥٥ - ٢٦٠ .

العالمى نحو فكرة القومية ، ونافت برناج الجامعة الإسلامية ، بل هاجم المتأثرون بالتيار الدالى الرابطة الدينية هجوماً حاداً مدعين أنها مصدر شر وتفرقة بين أبناء الجنس الواحد ، ولقد أدى ذلك إلى زعزعة الفكرة القديمة ، فكرة أن العالم الإسلامى توحده ثقافة واحدة ونسيطر عليه تقاليد واحدة ، وبدأت الممالك الإسلامية تنزع إلى تمييز كل منها على الأخرى ، ولكن المفسرين ظلوا يدعون لفكرة الرابطة الدينية ، ويقبلون فى نفس الوقت فكرة القومية ودعوى الوطنية ، استشعاراً منهم لمعانى الإسلام التى تحض على الوحدة فى شتى المجالات ، فلا تجد تهجماً على الجامعة القومية من قبلهم يعادل ما لاقته الجامعة الإسلامية من قبل دعاة العصبية الوطنية إلا فى بعض نصوص الأفغانى الذى رأى فى الدعوة الوطنية دعوة خبيثة يروجها الإفرنج لنقض بناء الأمة الإسلامية حتى يفرقوا بين شعوبها ويسهل عليهم استعمارها ، فقد كان يرى أن رابطة المسلمين المالية أقوى من روابط الجنسية واللغة ، وكانت رسالته هي « الجامعة الإسلامية » بين الأمم الإسلامية وإيصاد الأبواب على المستعمرين والمستغلين ، وكان يشق عليه كثيراً أن يرى هذه الأمم كما قال : « متحدتين على الخلاق مختلفين على الاتحاد » مطاوعين للمستعمرين جادين فى خدمتهم كأنها فريضة من فرائض الدين ^(١) .

أما سائر المفسرين فلا يتصورون العصبية الجنسية منافية للإسلام إلا حيث يشعرون خطر الرغبة فى اتخاذها بديلاً عنه يعمل على إذابته وتصفيته كتلك الزعة التى قويت بين القبط وزنادقة المسلمين فى مناداتهم بإحياء سنة آل فرعون وجعل الجنسية المصرية فوق الإسلام فأما حين تكون العصبية الجنسية رابطة قومية تعمل على التعارف بين أجزاء العالم الإسلامى على أساس إقليمي ومصلحي وقومى — فإنها تمثل الخطوة الأولى إلى الوحدة الإسلامية الجامعة

(١) الإسلام فى القرن العشرين — العقاد ص ١٤٤ ط بيروت الثانية سنة ١٩٦٩ م .

بل إن هذه السنة تكون غاية كمال البشر^(١) ، فالدين كما يأمر بالاعتصام بحبله
 اللتين بين جميع الأقوام يأمر باتحاد كل قوم تضمهم أرض واحدة ، وإن
 اختلفت أديانهم وأجناسهم^(٢) ، فليس الوطن أو الانتساب القومى فى الإسلام
 وثنية مادية كما هو فى أكثر القوميات والوطنيات ، بل إن الإسلام وضع
 الوطن موضعه الصحيح وجرد أصحابه من الحقد على أوطان الآخرين
 أو جعل الوطن صنما تهدد له كرامة الأوطان الأخرى والاصطدام
 بأهلها^(٣) .

ويقرر محمد عبده أنه لا بد لذوى الحياة السياسية من وحدة يرجعون إليها
 ويعتمدون عليها ، ويرى فى الوطن خير أوجه الوحدة لامتناع النزاع
 والخلاف فيه^(٤) .

ويشيد الأفغانى بالرابطة الوطنية التى تجمع بين المختلفين ديناً ملاحظاً أن
 المتحتم مع الأمة بعلاقة الجنس أو المشرب يراعى نسبه إليها ونسبتها إليه
 مساوياً فى ذلك بين رابطتى الجنسية والدين فى الأمة^(٥) .

ويتوسط الرابطتين الدينية (الإسلامية) والجنسية (الوطنية) اللتين
 ألحنا بأطراف منهما رابطة ثالثة أخذت تظهر بين شعوب الأمة العربية ،
 وتطلع إلى أن تحتل مكاناً لاثقاً بها بين قوى العالم ودوله كضرورة ملحة
 فى عصر تحكمه التكتلات وتتجاذب أمم الصغيرة صراعات القوى الكبيرة
 ونكتلاتها .

ومنذ أمد غير قريب بدأ الواقع العربى يخطط طريقه نحو الوحدة ، وكان

(١) تفسير المنار ١/ ١١٣ ، ٣١٢ .

(٢) تفسير المراسى — أحمد مصطفى المراسى ١٧/٤ طبع الخايف سنة ١٩٦٩ م .

(٣) الفكر الدينى ص ٢٢١ .

(٤) تاريخ الإمام ٢/ ١٩٤ — ١٩٦ .

(٥) العروة الوثقى ٢/ ٤٢ .

لهذا أجدأؤه في آثار المفسرين يبينون أسس هذه الوحدة وضرورتها ، ومن هؤلاء المفسرين من يبحث الأمم العربية على التعلم حتى يقرءوا تاريخ أجدادهم فيتعارفوا ويتواصلوا « وإذن يكونوا هم أولى بأن يكونوا ممالك متحدة ... ومتى فعل ذلك أبناء العرب قلدن المسلمون في الشرق ، هكذا فليفعل العرب ، ثم يكونوا مع إخوانهم الترك أمماً متعاونة لاجتماعهم معهم في الدين وفي الجوار وفي أنهم أهم شرقية (١) .

وهكذا ينأى طنطاوى جوهرى بدولة عربية متحدة تكون مقدمة لاتحاد المسلمين كلهم ، وهو ينعى على العرب : كيف تجاوزت ديارهم واتحدت لقنهم واتحد دينهم وهم من أصول متجانسة وليسوا متحدين ، فهذه أربعة أسباب للتآلف والاجتماع قد جهلوا وقطعوا حبلىها ، فلا باللغة تواصلوا ولا بالجنس تعارفوا ولا بالديار اتحدوا ولا بالدين ائتلفوا ... أو ليس من المبكى أن يكون هؤلاء سبب ارتقاء العالم الإنسانى منذ ألف سنة ، ثم يصيرون الآن عبرة الأمم ضعيف المهمم (٢) .

وينوه مفسرون آخرون بدور العرب في حمل رسالة الإسلام إلى العالمين مؤكدين المسئولية الضخمة التى ألقاها الله على الأمة العربية واختارها لدينه ، وحقق لهم وجودهم من خلال حملهم وأدائهم لهذه الرسالة ، فقد جاء القرآن إلى العرب والدنيا لا تحس بهم ، وجعل لهم دورهم الأكبر في تاريخ البشرية وواجهوا به الدنيا فعرفتهم ودانت لهم طوال الفترة التى استمسكوا فيها به ، فلما أن تخلوا عنه أنكرتهم الأرض وقذفت بهم في ذيل القافلة بعد أن كانوا قادة الموكب المرموقين .

(١) الجواهر ٩٦/٢

(٢) الجواهر ٩٥/٢

وإنها لتبعة ضخمة نسأل عنها الأمة التي اختارها الله لدينه واختارها
لقيادة القافلة البشرية الشاردة : « وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون »
(٤٤ الزخرف^(١)) ، وفي ظننا أن دور العرب في أداء رسالتهم ورفعهم للواء
الله وتقواه ، وإقامتهم للمجتمع الإسلامي الإنساني العالمي لا يتحقق إلا من
خلال وحدتهم وقوتهم في إقامة هذا المجتمع ورفع راية الإيمان والإسلام
بينهم . .

(١) في ظلال القرآن ١٧/٢٤٤٦ ، ٢٥/٣١٩١ .

٤٣، ٤ — قضيتا العلم والحرية :

يثبت تاريخ الفكر الإسلامى أنه حينما وجد الإسلام طريقه إلى الأمم المتقدمة والقابلة للثقافة والتهديب احتفظ دائماً بالاتساق والمسايرة للاتجاهات التقدمية ووقف مشجعاً باطراد إلى جانب الحضارة ، فليس هناك دين أكثر منه سمحاً بالنمو والازدهار ولم تكن عقيدة أكثر نقاء واتساقاً مع مقتضيات التقدم الإنسانى من عقيدته .

وإذا كان أهم ما تدل به المدنية الحديثة على العالم من قيم إنما هما قيمتا العلم والحرية بعامتهما ، فقد وقف المفسر الحديث أمامهما يبين موقف القرآن منهما ومدى ما حققه للمؤمنين به من علم وحرية . .

فما هو موقف القرآن الكريم إزاء ما يسمى الآن بالعلوم ؟ وهل فى طبيعة دراستها بالأساليب الحديثة ما يجعل بينها وبين القرآن وتعاليمه سداً لا يتعانقان معه وقتالاً لا يرجوان سلاماً بعده ؟ وما هى الصلة بين القرآن والعلوم الكونية والعقلية ، هل وقف كتاب الإسلام يوماً فى سبيل رقى العلم وحرية الفكر ؟ أم أنه على العكس من ذلك ، كان محرر العقول الأسيرة ومنير البصائر المظلمة ، ومثبت الأفكار القلقة ومنعش الممتم الخاملة ومحرك الافهام الجامدة ؟ .

فموقف القرآن حديثاً — كواقفه قديماً — لا يفتأ يدعو العقل إلى التفكير ، والأبصار إلى الاعتبار ، والآذان إلى الاستماع ، ومع ذلك لا ينفك يستدرج الناس إلى التماس أسرار الكائنات ويحفزهم إلى الكشف عن غوامضها والتنقيب عن دقائقها ، والعلماء بحكم تعاليمه يفقهون أنهم لم يؤتوا من العلم

إلا قليلا ، وأن الله يخلق ما لا يعلمون وأن الكائنات خلقت مما يعلمون ومما لا يعلمون ، وأنه ليس للعلم صورة خاصة ولا حدود حاصرة ، ويجدون أنفسهم بحكم آياته منهيين عن التقليد في عقائدهم واتباع الظن في أحكامهم والميل مع الأهواء في تصرفاتهم ، ومع هذا كله يجدون من آيات القرآن الكريم ما يرشدهم إلى مواطن التفكير والبحث ، ويعرفهم ما يتطلبون الوصول إليه من أسرار العالم ودقائق حكمه ، ثم تصح العلماء بالاعتراف بعجز عقولهم وعدم القطع بشيء فيما لا تبلغه أبحاثهم وسعيتهم ، بل يهتمون أنفسهم بالعجز والقصور ويسألون أهل الذكر فيما لا يعلمون ، أو يكونون أمر ما لا يدركون إلى من يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير^(١) .

وإن باحثاً متحققاً لو توفر على هذه المسألة وكشف علاقة الدين الإسلامي بالعلم وحدودها لا بد واصل إلى اعتقاد أن الدين الحقيقي هو الذي لا يكون منفصلاً عن العلم ، بل يكون منه بمنزلة الروح والقوة الموجهة ، وإن الإسلام في الحقيقة دين من هذا الطراز ، وأثنى كان هناك ما يمنعه اليوم أن يكون روحاً في هيكل العلم فإن ذلك ليس بنقص داخلي فيه ، بل هو غفلة متبعيه وتجاهل أصحاب العلم الطبيعي العصري وتعصيم الجاهل عليه ، وإذا زال اليوم عنه هذان العائقان فلن يكون الإسلام إلا روحاً سارية في حسد العلم^(٢) .

وهكذا لا يرتفع المسلم بفضيلة كما يرتفع بفضيلة العلم «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» (١١ المجادلة) قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون « (٩ الزمر) ، كما لا يسأل المسلم ربه نعمة هي أقوم وألزم من

(١) أثر القرآن في تحرير العقل البشري — سيد المرزى جويش ص ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩

طبع القاهرة سنة ١٩٢٨ .

(٢) نحن والحضارة الغربية — المودودي ص ٩٤ .

العلم « وقل رب زدني علماً » (١١٤ طه) ، « إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ » (٢٨ فاطر) ، والقرآن الكريم يعظ المخالفين له والمصدقين به عظة واحدة وهي التفكير الذي يغنى عن كل العظات « قل إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِيَارِكُمْ ثُمَّ تَنَفَّكُوا عَنْهُ حَتَّى تَأْكُلُوا لَبَنَكُمْ ذَرَارًا » (٤٦ سبأ) ، « كَذَلِكَ يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » (٢١٩ البقرة) ، « وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (٢١ الحشر) .

فالقرآن الكريم يطابق العلم بهذا المعنى الذي تستقيم به العقيدة ، فليست فضيلة الإسلام أن يقعد المسلمين عن الطلب وينهاهم عن التوسع في النظر لأنهم يعتقدون أنهم حاصلون على جميع العلوم ، وإنما فضيلته الكبرى أن يفتح أمامهم أبواب المعرفة ، ويحثهم على ولوجها والتقدم فيها وقبول كل مستحدث من العلوم على تقدم الزمن^(١) .

وليس من قبيل الصدف أن تسمى أعداد القرآن الكريم ووحداته الجزئية — كما تسمى ظواهر الطبيعة كمصدر المعرفة — آيات بمعنى عجائب ومعجزات ، فكأن القرآن الكريم عالم قائم بذاته ، أو كأنه الكون الشاسع الأبعاد الذي يعيش فيه الإنسان^(٢) .

وآيات القرآن الكريم تفسح للعقل الإنساني كل طريق من طرق البحث والتأمل فلا تصده عن طريق يترقب منه معرفة نافعة توافق المعارف الشائعة أو تناقضها ، وما من طريق يسلكه الباحث الصادق هو طريق مغاير أمامه بحكم من أحكام القرآن إلا أن يكون الطريق الذي لا يفتحه يوماً دين يدعو

(١) الفلسفة القرآنية — العقاد ص ١٣ .

(٢) الإسلام أهدافه وحقائقه — سيد حسين نصر ص ٥١ .

إلى الله: وهو طريق الإلحاد^(١) ومناطق الأمر في ذلك أن القرآن الكريم لا يتضمن تعليمًا يتعارض مع حقائق العلم ، فأكثر ما ذكر فعل العقل في القرآن قد جاء في الكلام على آيات الله ، وكون المخاطبين والذين يفهمونها ويهتدون بها هم العقلاء فبقدر ارتقاء العقل في العلم والعرفان يكتمل التوحيد في الإيمان^(٢).

وقد تعلمت أمم الغرب من المسلمين احترام العقل وحرية الفكر ثم نكس هؤلاء على رؤوسهم فخرموها على أنفسهم حتى حاد بعضهم يقلدون فيها من أخذوها من أجدادهم^(٣) ، ولهذا يعجب صاحب الجواهر « من أمة يكون مبنى عبادتها ودينها على معرفة حكم الله وتربيته ثم يحىء الفرنجة فيسبقونهم بتلك المعارف البشرية العالية^(٤) » .

إن استجابة المسلمين إلى دعوة القرآن التي تحثهم على المعرفة ستكون سبيل نهضة علمية محققة يكشف عنها صاحب الجواهر ويلج عليها في كل تفسيره ، ومن قوله عنها : « وكما أن الذين قبلنا درسوا الشريعة وأحكموها وحكموا الأمم بها ثم دالت دولتهم فهكذا سيكون في هذه الأمة من يرون الكون خلق الله وآياته وعجائبه وحكمه ، وقد ذكرها الله في كتابه أكثر مما ذكر من الأحكام الشرعية ، والعناية الإلهية توجهت إليها أكثر من توجهها إلى أحكام الفقه ، فيدرسون علوم الهيئة والفلك والحساب والهندسة والمعدن والنبات والحيوان وسائر علوم هذه الدنيا ، ويرون أن ذلك من الدين فيكون علم الدين على قسمين : الأول علم الآفاق والأنفس والثاني علم الشريعة . . . »

(١) الإنسان في القرآن الكريم - المقاد ١٧٤ طبع الهلال بالقاهرة دت :

(٢) تفسير المنار ٢/٦٧ .

(٣) السابق ١١/٢٤٧ .

(٤) الجواهر ١/٩٠ .

وكما برع آبائنا في القضاء والحكم بين الناس فلنقم نحن بذلك وندرس علوم
العوالم كلها باعتبار أن ديننا يأمرنا بها ، وإلا فما الفرق بين قوله تعالى : « قل
انظروا ماذا في السموات والأرض » (١٠١ يونس) وبين قوله تعالى :
« فاستقم كما أمرت » (١٢ هود) كلاهما أمر والأمر للوجوب ، فإذا نحن
قرأنا الأحكام الشرعية وقضينا بها ، فلنقرأ العجائب الكونية ولنعمل بها
فترقى الزراعة والصناعة والتجارة^(١) . . . ، ومتى ترك المسلمون شيئاً من هذه
العلوم والصناعات فالإثم واقع على جميعهم في الدنيا والآخرة ، أما في الدنيا
فبالذلة والاختلال والاحتلال ، وأما في الآخرة فبعذاب النار « ولعذاب
الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون » (٢٦ الزمر) ، وهذا إنما جاء من نقص
العلم في بلاد الإسلام^(٢) .

وفي تعليق هذا المفسر على قوله تعالى : « إن الله لا يخفى عليه شيء في
الأرض ولا في السماء » (٤ آل عمران) وما سبقها ولحقها من آيات يقول :
« اشتملت هذه الآيات على نمطين من الهداية : هداية العامة من سائر الأمم
والأجيال عن طريق الحجج التي اشتملت عليها الكتب ثم الإنذار والتخويف..
وهداية الخاصة من تلك الأمم ، وذلك راجع إلى علمهم بأمرين سعة علم الله
تعالى وحكمته ، وقدرته وإلهما تشير الآيتان « إن الله لا يخفى عليه شيء في
الأرض ولا في السماء . هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء »
(٤ ، ٥ آل عمران) ... إلى أن قال : « واعلم أن الله لما أنزل القرآن
بالوحي على نبيه أنزل أيضاً نوراً على العقول فأبرزت مكنون العلم في هذه
العوالم المشاهدة حتى يوازن ذوو العقول الكبيرة ما بين الوحي النبوي في

(١) الجوامع في تفسير القرآن الكريم ٧/١ .

(٢) السابق ٤٥/١ .

الكتاب السماوي وبين العلم العقلي المضيء بالعقول السليمة المستخرجة لكنوزه من جواهر الطبيعة وهنا التقى البحرين واتحد المنهجان منهج العقول السليمة والنفوس الشريفة ومنهج الوحي الإلهي^(١) .

وبتوقف الشيخ شلتوت أمام سورة الفاتحة ليطلعنا على ما اشتملت عليه وأشارت إليه من كمال الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة : ذلك بأن كمال الإنسان إنما هو باستكمال قوتين : قوة النظر والعلم ، وقوة الكسب والعمل ، فبالأولى يدرك الحق ويؤمن به . . . وبالثانية يسلك طريق الخير والرشاد والهدى والفلاح ، وقد تكفل نصف الفاتحة الأول ببيان الحقيقة التي هي أساس هذا الوجود وأصل السعادة المطلقة بتقرير ربوبية الله للعالمين ورحمته ورحمانيته ، وتفرد به بالسلطان في يوم الدين والجزاء ، وهذا هو الحق الذي بإدراكه تكمل قوة العلم والمعرفة ، وتكفل نصفها الثاني ببيان أساس الخطوة العملية في الحياة سواء في العبادات أو في المعاملات^(٢) .

ويلفت المفسر الحديث النظر إلى ورود لفظ العلم بمادته ومعناه كثيراً في القرآن الكريم ليثبت أن حض الإسلام والقرآن على العلم وحرصهما عليه وإكبارهما له أمر يعرفه كل من له إلمام ولو ببعض الآيات والأحاديث الواردة في العلم ، إن كلمة العلم هي الكلمة الفاصلة في القرآن بين ماهو حق وماهو باطل « قل ائمنوني بكتاب من قبل هذا أو أثاره من علم إن كنتم صادقين » (٤ الأحقاف) ، والمتدبر لمثل هذه الآيات يدرك أن العلم على إطلاقه لم يكبر في دين من الأديان كما أكبر في الإسلام ، وأن ديننا لم يلزم أهله العلم كما ألزم الإسلام المسلمين ، وهو إلزام يشمل كل علم طبيعي أو غيره . .

(١) الجواهر في تفسير القرآن الكريم ١٦/٢ .

(٢) تفسير القرآن الكريم - شلتوت ص ٣٧ .

فالعالم بمعناه الحديث مطلوب ومأمور به في الإسلام لأن الآيات الكثيرة الواردة في الحز على تطلب آيات الله في الكون وتعرف أسرار الخلق هي في الواقع توجيه للعقل إلى مجالات العلم الذي يسميه الناس بالعلم الطبيعي ، ومن هنا لا يشك لحظة في أن العلم الحديث قرآني في موضوعه^(١) .

على أن أمر التوافق بين العلم والإسلام قد جاهد الإجمال إلى التفصيل ، جاوز قرآنية الموضوع والاسم إلى قرآنية الروح والطريقة ، فروح العلم وطريقته منطبقة تماماً على ما جاء به القرآن الكريم ، فأما روح العلم التي هي في صميمها التجرد للحق والصدق فيه فهي من روح الإسلام من غير شك ؛ إذ الإسلام كله ليس إلا أمراً بالحق وتجرداً له ، وجهاداً فيه وما لقيه الحق من الإكبار في العلم لا يزيد شيئاً عما لقيه الحق من الإكبار في القرآن ، وإذا كان هناك فرق بين الإثنين فهو لا يتعلق بذاتهما ولكن بامتداد سلطانهما ، فروح العلم مقصورة طبعاً على الميادين التجريبية التي قصر العلم عليها نفسه ، لكن روح القرآن تشمل بسلطانها كل ميادين حياة الإنسان العلمي (التجريبي) منها والاجتماعي ، ما يمكن إخضاعه للتجربة العلمية وما لا يمكن^(٢) .

أما أن طريقة العلم في طلب أسرار الفطرة هي نفس الطريقة التي أمر بها القرآن فيقتبين من قيامهما على الدليل البرهاني والتفريق بين اليقين والظن الذي لا دليل عليه ، ومنعهما التقليد في الفكر والنظر ، وسلوكهما ضروب التفكير الصحيح وأصوله من عدم التناقض بين الحقائق وأطراف الحقيقة واستقلالها عن الزمان والمكان ، ثم اعتمادهما على المشاهدة الحسية القائمة على السمع والبصر^(٣) ، والآيات الدالة على كل ذلك في القرآن الكريم أكثر من أن

(١) الإسلام في عصر العلم - الضراوى ص ٣١ .

(٢) الإسلام في عصر العلم - الضراوى ص ٣٣ .

(٣) السابق ص ٣٣ — ٤١ .

تحصى ، ونكتفى منها هنا بذكر ما يدل على الأصل الأول من طريق العلم والقرآن ..

فالعلم لا يقول عن شيء إنه حق إلا إذا قام عليه البرهان اليقيني القاطع ، والقرآن يأمر كذلك بأن لا يقبل الإنسان شيئاً على أنه حق إلا إذا قام عليه البرهان ، ويتمثل ذلك في مثل قوله تعالى : « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (١١١ البقرة) و« سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء . كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه . لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أتمم إلا تخرصون » (١٤٨ الأنعام) والعلم المقصود هنا هو الحق اليقيني الثابت بالحجة القاطعة بدليل عيبه عليهم إنزالهم الظن والتخمين منزلة الحجة واليقين في قوله : « إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون » (١١٦ الأنعام) .

ومن وعى المفسرين بعقوبة قضية العلم في الفكر الإسلامي كما تشهد عليها مئات النصوص في القرآن الكريم كانت دعوتهم العالية في الحث على معرفة العلوم التجريبية والكشف عن سنن الله وقوانينه في الطبيعة وسائر ما يتعلق بالماديات من شئون الحياة ، ومن ثم لا يدعون مناسبة تتصل بالإنجازات العلمية الحديثة دون الكشف عن دعوة القرآن إلى العلم والحث عليه ، ومن ذلك ما يقوله الجوهري في تفسير قوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » (٣٢ الأعراف) : « فيأعجب كل العجب كيف يقرأ المسلمون الطيبات من الرزق وأكثرهم يجهلون الفرق بين الطيبات والخبائث ، فيأليت شعري كيف يعرف المسلم أن

هذا الطعام خبيث وأن هذا الطعام طيب إلا إذا قام في الأمة جماعة فدرسوا هذه العلوم ، ثم نشروا بين الأمة كيف يكون الطعام الذي يحوم حوله الذباب وسائر الحشرات (١) .

ويتساءل صاحب الجواهر عن العلماء الذين يخشون الله وأيهم أولى أن يسموا علماء الإسلام ؟ أم علماء الفقه الذين يعلمون الناس الطهارة والبيع والميراث ؟ أم العلماء الناظرون في ملكوت الله والذين يتذكرون في خلقه تفكيراً مبنياً على براهين ثابتة في علم الحكمة (٢) ..

وكتب التفسير غاصة بمثل هذه النداءات الدالة على وقوفهم الطويل أمام النص القرآني واستلهاهم منه ما يؤكده قيمة المعرفة ، ويحث عليها بعد أن طال عليها تجاهل بغيض خلال عهود الضعف والانحلال ..

ومن القضايا الأساسية التي طال وقوف المفسرين أمامها قضية الحرية ، لها من سحر خاص بين المفاهيم الفكرية ، ولاستناد كثير من النظم والحضارات والمدنيات إليها من جهة ، ولتشعب ميادين هذه الحرية ونواحيها من جهة أخرى ، ولهذا كانت قضية الحرية مع قضية العلم هما الجناحان اللذان ترفف بهما المدنية الغربية ، وتدل شعوبها بهما على سائر شعوب الأرض ونظمها ودياناتها ، وقد عرفنا قبل قداسة قيمة العلم ودعوة القرآن إلى المعرفة ومنهجه العلمي العام ، فما هو مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي وكيف كان تعرض المفسرين لسائر جوانب الحرية ؟ وما هو مدى الصحة في الزعم بأن العالم الإنساني مدين للغرب بمبدأ الحرية ؟ ...

(١) الجواهر في تفسير القرآن الكريم ٤ / ١٦٩ .

(٢) السابق ٥ / ١٨٨ .

ونشير هنا إلى فضل الاتصال بالمدينة الفرية وأثره في تنشيط العودة إلى
النصوص الإسلامية التي أكدت مفهوم الحرية وفي تجديد تفسيرها في ضوء
بعض القيم التي بدت مجلوبة من الغرب وهي في جوهرها من صميم الفكرة
الإسلامية التي تفرص في جميع ما تسنه للناس من عقائد ونظم وتشريع على
أن تجعل دعائها الحقيقية قاعدة « الحرية » سواء أكان ذلك في المجال السياسي
أم الفكري أم الديني ..

ولقد كان المسلمون في خلال عصر النهضة الحديثة بحاجة ماسة إلى من
يجدد فيهم هذا المعنى العظيم ليسارعوا إلى الخلاص من أسر الاستعمار المتطاول ،
فتولى المفسر الحديث تجديد الإحساس الديني بمفهوم الحرية وحاول أن يعيد
إليه أصالته الجوهرية الثابتة في تاريخنا الفكري ..

ولم يكن دافع المفسر الحديث في إبراز مفهوم الحرية الإسلامي إعجابه
بما ورد منها من الغرب فحسب ، وإنما لما صاحب المدينة التي حملتها من خطر
الاعتداء والاستعباد في كثير من المجالات ، ومن ذلك أن المدينة الفرية وإن
حملت في ثناياها حب الحرية بمفهوم ما ، وبثت في نفوس قارئ آدابها
وأفكارها الشعور بحقوق الإنسان وكيف تجاهد الأمم لنيل استقلالها
وحريتها ، فقد كانت فكرة الحرية الفرية في صميمها تحرراً من سلطان
الكنيسة ورجالها في العصور الوسطى وسلطان الفكر الصوري الأجوف
الذين شكلاً حاجزاً يعترض الحرية ... مما اقتضى أن يمثل مفهوم الحرية عند
نورة على الدين في مرحلة النهضة ..

ولقد أخذ كثير من مفكري العالم الإسلامي حديثاً ف فكرة الحرية بهذا المعنى
فأحدثوا تمزقاً في البناء الثقافي للمجتمع الإسلامي وأوقعوه في حرج بين
الاستقرار التقليدي والتقدمية العقلية ، ونشأ القلق الذي اكتنف الحياة

الاجتماعية ، وكان من مظاهره ارتباط فكرة الحرية عند كثير من قادة الفكر المستغربين بالتحرد من الدين ذاته^(١) ، مع أن مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي ذو طابع آخر لأنه نتاج ثقافة خاصة ، فهو لا يغرى بهجوم على الدين أو ثورة عليه ، وكيف ذلك والدين صاحبها وواهبها خير ما تعز به وهو ربطها بالإيمان .

فالدين الإسلامي يقدر حرية الكلمة والعقيدة والعمل — وهي قيم أكدها النص القرآني وحث على التمسك بها — ويربط بين الحرية والإيمان الحق فضلا عن أن الحرية في نظر الإسلام أقوى الدائم لخلق مجتمع تتوطد بين أفرادها روابط الأخوة في إطار من الحق والعدل ، لأن قيمة الفرد الذاتية وكرامته الاجتماعية تتوقفان على مقدار ما يتمتع به من حرية ، ومساواة بالآخرين ، والقرآن الكريم قد رفع أصول العلاقات الاجتماعية وقيم الحقوق والواجبات إلى نطاق غيبي وعقد الصلة بين ضمير الفرد ومسئولية المجتمع وبين الجزاء الروحي ومصير الإنسان وغاية الوجود ، وهكذا يربط الإسلام بين الحرية وقيم الدين الكبرى ليرتفع بها إلى أن تصبح فريضة إسلامية .

ويثبت التاريخ أن « الوحدة الحضارية التي قامت على مبادئ القرآن وتعاليمه كانت أسبق من المجتمعات المعاصرة من حيث تحرير الأفراد من الأنماط الطبقية التي ترسم للفرد وضعه ومكانه ومصيره ، ووفرت له أسباب الحرية الفردية من نواحيها كلها بما في ذلك حرية التنافس الاقتصادي والسياسي والأخلاقي والثقافي ، وفضلا عن الحرية الفردية التي خلصت الإنسان من

(١) من ذلك ما قيل: إن الإسلام شيء والسياسة شيء آخر ، وأنه دين وليس دولة ، وما وصف به الدين والنيبات من أنها خرافات ، إلى غير ذلك من ألوان الهجوم على القيم الروحية الأصيلة . راجع : الفكر الإسلامي وصلاته بالاستثمار الغربي من ٢٤٠-٣٩٣ .

أغلال الوراثة الجماعية والطبقية نجد الإسلام قد حرر الفرد من الناحية الغيبية والروحية ، إذ جعله مسئولاً — مباشرة — أمام الله دون أن يكون هناك وساطة ما بينه وبين الله ، وبهذا جمع الإسلام للفرد بين الحرية العملية في واقع الحياة والحرية الروحية في المجال الغيبي^(١) .

والمتتبع لمفهوم الحرية في الثقافات الأخرى خاصة مفهوم المدنية الحديثة الذي صورنا جانباً منه ويوازن بينه وبين مفهوم الحرية في الإسلام يتضح له خطأ الزعم بأن العالم الإنساني مدين للغرب بمبدأ الحرية للفرد ، فالخلق أن الإسلام أول مؤسس لهذه الحرية بمفهومها الإسلامي الصحيح ، وأن الأمم الإسلامية في عهدها الأول كانت أعرف بمعنى الحرية الحقيقية من شعوب اليوم — كما أوضح ذلك كثير من المفسرين المحدثين ، وهو معنى يستمد قداسته ومقوماته من إيمانه بكرامة الإنسان تلك القيمة التي منحها الله له إذ قال : « ولقد كرمنا بني آدم » (٢٠ الإسراء) .

ويأتى على رأس جوانب الحرية في الإسلام — التي سنقف عند بعضها — حرية العقيدة والضمير التي ترتفع في نظر الإسلام فوق الحياة نفسها وهي أقدس ما تقدسه الأديان وغيرها^(٢) فتضيف بذلك رقعة فسيحة إلى ميدان الحرية الفكرية التي أشرنا إلى أطراف منها^(٣) ، وينص القرآن الكريم على حرية الاعتقاد والجهاد دونها في قوله تعالى : « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (البقرة ٢٥٦) ، « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٩٩ يونس) ، « وقاتلوم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » (١٩٣ البقرة) ، يقول

(١) محاضرات في الحضارة الإسلامية — محمد العلامي — نقل عن الفكر الديني ص ١٤٢ .

(٢) في ظلال القرآن — سيد قطب ٢٩٤/٣ .

(٣) راجع : قضية الاجتهاد ونقض التقاليد .

الإمام عند هذه الآيات : « كان معهوداً عند بعض الملل — لاسيما النصراني — حمل الناس على الدخول في دينهم بالإكراه وهذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين ، لأن الإيمان هو أصل الدين ، وجوهره عبارة عن إذعان النفس وبسببها أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه وإنما يكون بالبيان والبرهان ، فالإكراه ممنوع ، والعمدة في دعوة الدين يانه حتى يتبين الرشد من الغي ، والناس يخشون بعد ذلك في قبوله أو تركه فأما قوله تعالى : « وقاتلوم حتى لا تكون فتنة » فالمقصود به حتى يكون الإيمان في قلب المؤمن آمناً من زلزلة المعاندين بإيذاء صاحبه ، فقوله تعالى : « لا إكراه في الدين » قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام ، وركن عظيم من أركان سياسته ، فهو لا يبيح إكراه أحد على الدخول فيه ، ولا يسمح لأحد أن يكره أحداً على الخروج منه ^(١) .

ويقول صاحب الظلال : إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان التي يثبت بها وصف « إنسان » ، فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد إنما يسلبه إنسانيته ابتداءً ، ومع حرية الاعتقاد سحرية الدعوة للعقيدة والأمن من الأذى والفتنة ، وإلا فهي حرية بالاسم لا ممدول لها في واقع الحياة ، وفي هذا المبدأ يتجلى تكريم الله للإنسان واحترام إرادته وفكره وشاعره وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد ، وتحميله تبعه عمله وحساب نفسه ، والإسلام وهو أرقى تصور للوجود والحياة وأقوم منهج للمجتمع الإنساني هو الذي ينادي بأن لا إكراه في الدين وهو الذي يبين لأصحابه قبل سواهم إنهم ممنوعون من إكراه الناس على هذا الدين ^(٢) .

(١) تفسير المنار ٣/ ٢٧ ، ٣٩ .

(٢) في ظلال القرآن - سيد قطب ٣/ ٢٩١ .

أما أن الإسلام قد انتضى السيف وناضل وجاهد فلم يكن ليكره أحداً على الإسلام ولكن ليكفل عدة أهداف منها أن يدفع عن المؤمنين الأذى والفتنة التي كانوا يسامونها ، وليكفل لهم الأمن على أنفسهم وأموالهم وعقيدتهم ، وليقرر حرية الدعوة حتى يصل تصوره إلى الأسماع والقلوب فمن شاء بعد البيان والبلاغ فليؤمن ومن شاء فليكفر ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بإزالة الحواجز ، والعقبات التي تمنع الناس أن يسمعوا وأن يقتنعوا ، وأن ينضموا إلى مواكب الهدى إذا أرادوا ، فجهاد الإسلام إذن كان لتخطيم هذه الحواجز والنظم الطاغية^(١) ، وما يزال هذا الجهاد مفروضاً على المسلمين « حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » ، فلا تكون هناك ألودة للعبيد في الأرض ولا دينونة لغير الله .

لم يحمل الإسلام السيف إذن ليكره الناس على اعتناقه عقيدة ، ولم ينتشر بالسيف على هذا المعنى كما يريد بعض أعدائه أن يثمهوه إنما جاهد ليقيم نظاماً آمناً يأمن في ظله أصحاب العقائد جميعاً ويعيشون في إطاره خاضعين له وإن لم يعتنقوا عقيدته^(٢) .

ويتصل بحرية العقيدة ما يثته الإسلام في أتباعه من روح المساواة بينهم وبين معتنقي الديانات الأخرى والتلطف معهم في دعوتهم إلى الإسلام بالإقناع والحنى ، وبهذا يكون تيسير السبيل لاهتداء أهل الكتاب بما يروونه من عدل المسلمين ، وهدايتهم وفضلهم التي يراها غيرهم أقرب إلى هداية أنبيائهم ، فإن أساموا عم الهدى والعدل والاتحاد ، وإن لم يسلموا كان الاتحاد بين المسلمين وبينهم في المساواة بالعدل . . . ومتى أعطوا الجزية وجب تأمينهم

(١) السابق ٣/ ٢٩٤ .

(٢) الظلال ٣/ ٢٩٥ .

وحمايتهم والدفاع عنهم وعن حريتهم في دينهم ومعاملتهم بعد ذلك بالعدل
والمساواة كالمسلمين ويحرم ظلمهم وإرهابهم بتكليفهم ما لا يطيقون^(١) .

كما أن لهم كل الحرية في الجدل الدينى الذى يشير إليه قوله تعالى :
« ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن » (٤٦ العنكبوت) أى
بالخصلة التى هى أحسن الخصال كقابلة خشوتهم باللين وشغبهم بالنصح
إلا الذين ظلموا منهم بالإفراط فى الاعتداء^(٢) ، أما غير الكتابيين من أهل
الاديان الأخرى فهم مطالبون مع هؤلاء بتقديم حججهم فيما يدافعون عنه
« قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (١١١ البقرة) يقول الإمام :
طالبهم بالبرهان على دعواهم ، فقرر لنا قاعدة لا توجد فى غير القرآن من
الكتب السماوية ، وهى أنه لا يقبل من أحد قول لا دليل عليه ولا يحكم
لأحد بدعوى ينتحلها بغير برهان يؤيدها ، يقول تعالى : « قل هذه سبيلي
أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى » (١٠٨ يوسف) ، لقد علم
القرآن أهله أن يطالبوا الناس بالحجة لأنه أقامهم على سواء المحجة^(٣) .

والله تعالى يطالب المشركين بما عندهم من العلم عندما قالوا كذباً :
« لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا » « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا »
(١١٦ الأنعام) أى هل عندكم من حجة وكتاب يوجب اليقين من العلم
فتظهروا ذلك العلم لنا وتبينوه فيثبت أن الله رضى شرركم^(٤) .

ولا يكتفى القرآن بمنح حرية العقيدة لغير المؤمنين به أو مساواتهم

(١) تفسير المنار ٢٨٩/١٠ .

(٢) المصحف المفسر - فريد وجدى ص ٥٢٧ .

(٣) تفسير المنار ٤٢٤/١ .

(٤) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم - الجوهرى ١١٥ .

بالمسلمين ومنحهم حق النقاش والجدال إنما ترفع لخصوصه بناء على هذه الحريات كل حاجز بين المسلمين وأصحاب البيانات الأخرى التي يظنها المجتمع الإسلامي ، ويشملهم بنحو من المشاركة الاجتماعية ، والمودة والمجاهلة والمخاطبة ، فيجعل طعامهم حلالاً للمسلمين وطعام المسلمين حلالاً لهم كذلك ، ويجعل العفيفات من نسائهم طبيبات للمسلمين بقرن ذكرهن بالعفيفات من المسلمات ، وهي سماحة لا يفيض بها إلا الإسلام من بين سائر الأديان قال تعالى : « اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » (٥ المائدة (١)).

وفوق ما يناله هؤلاء من حرية في جانب العقيدة ومساواة وسماحة بينهم وبين المسلمين ينالهم أيضاً من الحريات الفردية والعامة والحقوق والواجبات ما ينال المسلمين ، والنصوص القرآنية التي تكفل هذه الحريات وتحميها تضع في ذات الوقت الحدود اللازمة لها ، كما يتضح في نطاق القضاء الإسلامي على وجه الخصوص ، وكما يقول هذا المفكر الإسلامي : « إن المعاملة في القضاء الإسلامي تدخل أولاً في نطاق التقويم العام للإنسان بصفته إنساناً وضعت في طبيئته عناصر التكريم بصرف النظر عن كونه رجلاً أو امرأة مسلماً أو يهودياً (٢) ».

فالإسلام لا يعرف تفریقاً في العدل ، ولم تكن مهمته إلا إقرار العدل والسلام بين الناس في هذه الحياة « ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم

(١) تفسير القرآن الكريم — شاتوت ص ٢٩٠ ، ٢٩٥

(٢) تأملات في المجتمع العربي — مالك بن نبي ص ٢٠٤ طبع الدار العربية سنة

الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (٢٥ الحديد) ، « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٥٨ النساء) ، ولهذا لا يحابى مسلماً لإسلامه ولا شريعاً لشرفه ، فالشريف والوضيع والغنى والفقير والمسلم وغير المسلم حكمهم في نظر الإسلام سواء أمام الحكم والقضاء ، وقد حث الله على العدل مع أشد الناس عداوة للمسلمين ، وفي أشد أوقات الخصومة والحرب « ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا » (٢ المائدة) ، « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٨ المائدة) ، وحذر الإسلام من المحاباة كيفما كانت وإن تكون « يأبى الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً » (١٣٥ النساء) (١).

ومن جوانب الحرية التي تستحق الوقوف أمامها حق المساواة الذي مازال يوجد من يردد حوله أنه من صنع الثورة الفرنسية أو مذاهب سياسية معينة ، ولهذا وقف المفسرون يكشفون أن هذا الحق حقيقة جوهرية في الإسلام ، ومن مبادئه الأولية التي يظلها تواضع كريم وتكثفها بساطة محبة يشف عنها قوله تعالى : « ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور . واقصد في مشيك واغضض من صوتك » (١٨ ، ١٩ لقمان) « ولا تمش في الأرض مرحاً إنك لن تحرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا » (٣٧ الإسراء) ..

وتشير الآية القرآنية « يأبى الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى

وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم «
(١٣ الحجرات) إلى أن الإسلام قد أسقط من حسابه جميع الفوارق من
العنصر واللون والطبقة وغيرها بين بنى البشر ووضع الإنسان علماً وديناً
في موضعه الصحيح حين رده إلى أصله الأول من ذكر وأنثى ، كما أسقط
جميع الموازين والقيم ليرفع قيمة واحدة وميزاناً واحداً يتحاكم البشر إليه
فيما يختلفون .

ومن الحق أن ذلك قد لفت نظر أكثر من باحث غربي ، ولم يستطيعوا
أن ينسوا روح المساواة والإخاء التي شاعت بين المسلمين على اختلاف
ألوانهم وألسنتهم ، وهو معنى يلحظه « وات » حين يقول : « من بين
الملاح الرئيسية للدين الإسلامى عندما يقارن بكثير من الديانات الأخرى
ذلك التنوع العديد من الأجناس التي اعتنقته ، والتي نما بينها شعور عميق بالأخوة
والألفة ^(١) » ، وهو قريب مما يقرره « سميث » عن تأخي المسلمين الذي يضاف
على كل مسلم شعوراً بالترابط الوجداني مع كل مسلم آخر كما يهبه إحساساً
بالأمن إذ ينتمى إلى كل يعلو على فروق اللون والطبقة الجنسية ^(٢) .

وهذا هو حكم القرآن في وحدة بنى الإنسان وفي دعم هذه الوحدة بما
يحسبه الناظر المتعجل باباً من أبواب الافتراق والتباين وهو تعدد الشعوب
والقبائل واختلاف اللغات والألوان ^(٣) .

ويجد المفسر في قوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » قسطاً
ينشئ الإنسانية حقوق المساواة بين أبنائها ديناً وعلماً وفلسفة وشريعة

(١) الفكر الدينى ص ١٥٥ .

(٢) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص ٦٣ .

(٣) الإنسان في القرآن الكريم — العقاد ص ٩٠ .

وإلهاماً من الوحي الإلهي ، وتمحيصاً من البديهة الإنسانية ، فالتقوى كلمة
والحدة تجمع كل وازع يزع الضمير ، وأقدر الناس على أمانة التقوى أجدرهم
على النهوض بالتبعة وأعرفهم بمواضع المعروف والمنكر والمباح والمحظور
« ولو شاء فلاسفة الأخلاق لعللوا ما هي هذه التقوى وعللوا حقاً أن موازينهم
جميعاً لا تحسن الترجيح بين فضل وفضل وبين قدرة وقدرة كما تحسنه هذه
التقوى التي يحسبونها تسبيحة من تسايح المعابد ، ويخيل إليهم أنها أفضل
من أن تقنع العالم المحقق في مقام الموازنة والتفضيل ، فليس بين فاضل
ومفضول قط من رجحان غير رجحان الأفضل في القدرة على التبعة بما طاب
لهم من ألوان التبعات (١) » .

وهكذا ترتفع قاعدة المساواة في الإسلام إلى مستوى الحقيقة الخالدة
حين تصبح التقوى ميزان الفضل بين بني الإنسان الذين ساوى الله بينهم
جميعاً في حقوقهم التي ترجع إلى الخلق والتكوين ، وفرق كبير بين هذه
المساواة وبين مساواة شرعت وسيلة من وسائل الحكم وإجراء من إجراءات
السياسة في إبان الخطر المطبق ، خيفة من ثورة النفوس وتنافساً على عدد
الأصوات في معارك الانتخابات ، فإن أحداً ممن خولهم القرآن تلك المساواة
لم يظلمها ولم يكن لينالها قبل أن تنزل عليه من وحي رب العالمين ، ولم يكن
لم تنشأ في حضارة من حضارات العالم القديم أو الحديث إلا كان وراءها
حيلة أو وسيلة سياسية أو مراوغة تملق وتسكين (٢) .

وعلى حين ترتفع الدعوة في نواح من العالم إلى تفرقة عنصرية بغيضة
تتجرع منها البشرية صنوفاً من العذاب والهوان، وتفرق بين لون ولون وتذكر

(١) الإنسان في القرآن الكريم -- العقاد ص ٥٥ .

(٢) الإنسان في القرآن الكريم ص ٥٥ .

النسبة إلى الجنس والقوم، وترتفع في نواح أخرى دعوة طبقية تسود فيها إحدى الطبقات محطمة في طريقها ما عداها ، غير مبالية بأنهار الدماء التي تخلفها - يلحظ المفسرون أن القرآن الكريم يرد البشرية إلى أصلها الواحد النفس الواحدة التي خلقت منها « الذي خلقكم من نفس واحدة » (النساء) كما يرد اختلاف الألوان والألسنة في آياته آية على عظمة الخالق ودليل قدرته « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » (٢٢ الروم) فالإنسان في القرآن ينتمي مهما تعددت قبائله وشعوبه - إلى الأسرة البشرية الكبيرة التي يقوم عليها آدم وحواء .

ولو تذكر الناس هذه الحقيقة لتضاءلت في حسبهم كل الفروق الطارئة التي فرقت بين أبناء النفس الواحدة ، ومزقت وشائج الرحم الواحدة ، وكأها ملابسات طارئة ما كان يجوز أن تغطي على مودة الرحم وحققها في الرماية ، وصلة النفس وحققها في المودة ..

ولو تذكر الناس ذلك لكان كفيلا باستبعاد الصراع العنصري واستبعاد الصراع الطبقي اللذين تعيش عليهما أكبر القوى في عالم اليوم^(١) ، والإسلام بذلك دين مفتوح لكل من يؤمن بالحق ، ذلك أنه دين المساواة في الحقوق والواجبات ، وهو حين يقرر وحدة الأصل فإنه يوجب التعارف والود والتعاون على فروع هذا الأصل ..

ويتنبه المفسر الحديث في مسألة المساواة فلا يتجاوز بها ما قرر الله تساوي البشر فيه من أمور الخلق والتكوين ، ولم يميز فيه أحدا ليلت النظر - كما لفت القرآن - إلى ما تفرضه ضرورة الحياة من تفاوت بين الناس ومزايا يتفاضلون

(١) في ظلال القرآن ٥٧٤/٤ .

بها في غير هذه الأمور وينتظم عليها العمل في الجماعة البشرية لأن الحياة تقتقر إلى المزايا ولا تقتصر حركتها على تكرير صورة واحدة في كل فرد من الأفراد وتجعلهم كلهم نسخة واحدة لا فضل لمجموعة منهم على مجموعة ، فالناس يتفاوتون في العلم والفضيلة « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (٩ الزمر) ، « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (١١ المجادلة) .

وهم متفاوتون في الجهاد الروحي والقدرة على الإصلاح « لا يستوى القاعدون من المؤمنين - غير أولى الضرر - والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة » (٩٥ النساء) .

وهم متفاوتون في الرزق وأسباب المعيشة « نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا » (٣٢ الزخرف) ، « والله فضل بعضكم على بعض في الرزق » (٧١ النحل) .

وهذا التفاوت كما نرى لا يرجع إلى عصبية في الجنس أو الأسرة ؛ إذ لا فرق بين إنسان وإنسان « إنما المؤمنون إخوة » (١٠ الحجرات) ولا فرق بين أمة وأمة ولا بين قبيلة وقبيلة ولا بين أحد وأحد إلا برعاية الحقوق والواجبات^(١) .

والقرآن الكريم بهذه الأحكام المفصلة قد أعطى المساواة حقها وأعطي التفاوت بين الطبقات والآحاد حقه ، فالتفاوت موجود والتفاوت لازم ، ولكن لا معنى له إذا تساوى القادر والعاجز وتساوى العامل والكسلاقي ،

(١) الفاسفة القرآنية — المقاد ص ٣٤ .

وأصبح الكسلان يكسل ولا يخاف على وجوده ، والعامل يعمل ولا يطمح
إلى رجحان ، واطمان المجردون من المزاي كاطمئنان المتأزين عليهم بأشرف
المزاي وأعلامها ..

ولقد حمى المفسر الحديث بمرآته لهذه القيم الإنسانية في النص القرآني
أتمته من خطر الانخداع بدعوى عصرية متهافة ، وشرور المتفلسفين وشرورهم
الذين يلوكون أشرف القضايا وأنبأ المعاني الإنسانية ، وهم في الحقيقة
يدحرونها ويهوون بها في الحضيض « فكثيراً ما نسمع من دعاة « المادية »
كلاماً عن الظلم الاجتماعي والعدالة الاجتماعية ، ويزعمون أنهم يحاربون الظلم
ويقرون العدالة ، ولكنك لن تتخيل في الدنيا ظملاً أو بل من ظلم التسوية
بين غير المتساوين فإنه يجور على الأصلح ولا يحمي المجرد من الصلاح ،
ويقيم العقبات في سبيل تجريد القوى واستفزاز الهمم وتنشيط الكسالى وتقرير
الثقة في نفوس العاملين^(١) ، بل ليس أظلم للطبقة السفلى نفسها ممن يحسبها
طبقة سفلى إلى آخر الزمان ، ولا يفتح باب الرجاء في الصعود لطائفة من
أبنائها في حاضرهم أو مستقبلهم ، فهو يأخذهم بشريعة اليأس ، ولا يحرك فيهم
الهمة والطموح ، وفي ذلك الجور كل الجور على جميع الطبقات ، فيه الجور على
القادرين المستعدين للصعود ، وفيه الجور على العاجزين الحاسدين الذين
لا يصعدون ولا يحجون لغيرهم أن يصعدوا وهم قاعدون ... إنما العدل الحق
في مسألة الطبقات أن الناس متفاوتون بالفطرة فينبغي أن يظلوا متفاوتين ،
يتفاوتون بالفضل والجدارة وليس بالمظهر والتقليد ، وأن لهم من الحقوق
بمقدار ما عليهم من الواجبات وهم في غير ذلك سواء ، تلك هي شريعة القرآن
وبها تعالج الحياة ويستقيم العدل ويرتفع من يستحق الرفعة ..^(٢) .

(١) الفلسفة القرآنية ص ٣٦ ، ٤١ .

(٢) الفلسفة القرآنية ص ٤٢ .

ومن جوانب الحرية وركنها الركين حرية الشخص نفسه ، أو الحرية الذاتية والخروج من الرق والعبودية لغير الله ، وهذه تنقرر في الإسلام أصلاً من أن جوهر الدين كله هو عبادة الله وحده ، ومن مبدأ المساواة التامة بين البشر لا يدع الإسلام إلى أن يكون لبشر حق استرقاق بشر مثله ، ويحمي الإنسانية من رواسب ميراثها القديم في عبادة المخلوقين « ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله » (٧٩ آل عمران) فليس لقوم أو لجنس أن يزعموا الحق في استعباد غيرهم من الأقوام يدعوى التفاضل بالقوة أو التمدن أو الثراء ، أو بدعوى حق إلهي مزعوم (١) .

ومع هذا يتردد اليوم أن في إباحة الإسلام للرق هدم لأعظم أركان الحرية الإنسانية أو أن الإسلام شرع الرق أو ضربه على فئة من الناس ، ويزعمون أن تحرير العبيد إنما يرجع الفضل فيه إلى ما صاحب التطور الاجتماعي في الغرب من الاعتراف بحق المساواة بين أفراد البشر ، ولكن المفسرين أثبتوا بما توافر لديهم من النصوص القرآنية في هذا الموضوع أن القرآن كان صاحب الكلمة الأولى في تحرير العبيد والأرقاء ، فلقد ورد في القرآن ما يرشد إلى ميل الإسلام إلى الحرية وجفوته للاسترقاق والعبودية (٢) ، ويلحظ محمد عبده أن الإسلام قد جعل تحرير الرقاب حقاً واجباً في أموال

(١) وهي دعوى اتحلها من تدين من زعموا أنهم شعب الله المختار ، ونسب حسبها كتاب الإسلام « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يذبكم بذنوبكم بل أتتم بشر من خلق » (١٨ المائدة) ، راجع: مقال في الإنسان - بنت الشاطي ، ص ٦٧ طبع دار المعارف سنة ١٩٦٩ .

(٢) تفسير جزء عم ص ٦٩ .

المسلمين ، وفي هذا دليل على رغبة الشريعة في فك الرقاب واعتبارها أن الإنسان خلق ليكون حراً^(١) .

وترتفع مرتبة تحرير الرقاب عند مفسر آخر إلى درجة الإحياء « فتحرير الرقبة المؤمنة إشارة إلى أن تحرير نفس هو إحياء لها في حمى الإسلام لأنه يعيدها إلى جو الحياة الإنسانية الكريمة التي هبطت منه لسبب من الأسباب ، وهي كفارة لمن قتل نفساً مؤمنة لأنه يرد إلى الحياة الكريمة نفسها مؤمنة ، والإسلام يعلن حربة الرقيق في اللحظة التي يطلب فيها الحرية ، ويصبح من البر في أموال المسلمين إعتاق الرقاب وتحريرها ومساعدتها حتى تهتد حريتها^(٢) .

والقضية قبل هذا وبعده لها جذور ولها ظروف وملابسات ، فقد كان الرق مألوفاً وعميق الجذور كوضع اجتماعي قائم ونظام دولي شامل عرفته الحضارة اليونانية على ما لها من منطق عقلي ، ولم يجد إرسطو فيه ما يتنافى مع كرامة الفرد وإنسانيته ، وعرفته المسيحية على ما لها من فلسفة في الرحمة والتعاطف ، ووصايا بولس الرسول صريحة في دعوة العبيد إلى طاعة ساداتهم كما الرب ، ومن وصايا التوراة أن البلد التي تستسلم بلا حرب يكون حظ أهلها أن يساقوا رقيقاً وأسارى ... وفي المدينة الحديثة لم يكن القضاء على نظام الرق راجعاً إلى حساسية في الضمير أو بقلعة في الإدراك الاجتماعي بقدر ما كان راجعاً إلى التحول الصناعي حيث كان تحريرهم ظاهرة اقتصادية في مضمونها ومغزاها .

وهكذا كان الرق قديماً عميقاً في كيان المجتمع وتقوس الأفراد فعز

(١) تفسير النوار ١٢٧/٢ .

(٢) في ظلال القرآن ٧٣٥/٥ ، ١٦٠/٢ .

إلغائه، وكفى الإسلام أنه هو الياضى، بحركة تحرير الرقيق حيث كان الرق مشروطاً قبل الإسلام فى القوانين الوضعية والدينية^(١) ، لقد جاء الإسلام والرق نظام عالمى واسترقاق أسرى الحرب نظام دولى وما كان يمكن والإسلام مشتبك فى حروب مع أعدائه الواقفين بالقوة المادية فى طريقه أن يلقى هذا النظام من جانب واحد ، فيصبح أسارى المسلمين رقيقاً عند أعدائه بينما هو يححر أسارى الأعداء ، واكتفى الإسلام بتجفيف كل منابع الرق — عدا أسرى الحرب — إلى أن يتساح للبشرية وضع نظام دولى للتعامل بالمثل فى مسألة الأسرى^(٢) .

ولكن لماذا لم يمض الإسلام فى تحرير الرق دفعة واحدة وبتشريع جازم؟ لقد كان الرق أحد الأوضاع المريضة التى استقرت على مر الأجيال ، وشكلت عقبة فى سبيل الدعوة الإسلامية إلى هدى الناس وإصلاح ما فسد من أحوالهم، حتى إن القرآن الكريم وهو يدعو إلى المجاهدة ضد الرق والقروق الطبقية والظلم الاجتماعى يستثير ما فى قدرة الإنسان على المكافحة لاقتحام تلك العقبات الكبرى ، ونشير صاحبة التفسير البيانى إلى صعوبة هذه العقبة كمرحلة من أجل صلاح الإنسان وخير الجماعة ، فحين يبدأ سياق آيات القرآن بفك الرقبة « وما أدراك ما العقبة . فك رقبة . أو إطعام فى يوم ذى مسغبة » (١٢-١٤ البلد) ، فإن لهذا البدء دلالة الصريحة على أن تحرير الإنسانية من أغلال الرق هو أول خطوة فى النضال الصعب من أجل الوجود الكريم الجدير بالإنسان ، فليس شىء آخر بالذى يسبق الكرامة الآدمية للإنسانية ، وكل إصلاح لخير البشر والمجتمع إنما يأتى بعد أن نرد إلى الإنسانية اعتبارها المهدر بالرق ، واستعمال الفك والرقبة فيه ما فيه من إشعار بأن العبد المسترق مغلول الرقبة بقيد مهين يسلبه إنسانيته ويترى به إلى منزلة البهم والدواب ،

(١) الفاسفة القرآنية — المقادس ٧٤-٧٥ .

(٢) فى ظلال القرآن ١٨/٢٤٥٥ .

وهو المخلوق الذي سواه الله بشراً حراً كريماً ، فاستعبده مخلوق مثله حسب
لفظ غروره بقوته وراثته أن لن يقدر عليه أحد^(١) .

ولما كان أمر الرق كما ذكرنا من كونه أصبح عند الناس وضهماً
اجتماعياً واقتصادياً معقداً بل عرفاً عالمياً شائعاً ، أو بصير القرآن « عقبة »
فإن مثل هذه الأوضاع والأعراف تحتاج إلى تعديل شامل لمقوماتها وارتباطاتها ،
ومن حيث المبدأ فلم يأمر الإسلام بالرق قط ولم يرد في القرآن الكريم نص
على استرقاق الأسرى ، أما من حيث الوضع القائم فلم يكن بد من التريث في
علاجه ، وقد اختار الإسلام أن يخفف منابع الرق حتى ينتهي به إلى الإلغاء
دون إحداث هزة اجتماعية ماعدا أسرى الحرب الشرعية ، لأن المجتمعات
المعادية للإسلام كانت تسترق أسرى المسلمين حسب العرف السائد ، وما كان
الإسلام ليجبر المجتمعات المعادية على مخالفته ، ولو قرر إبطال استرقاق
الأسرى لكان هذا إجراء مقصوراً على الأسرى الذين يقعون في أيدي
المسلمين بينما الأسارى المسلمون يلاقون مصيرهم السيئ في عالم الرق هناك ،
وفي هذا إطلاع لأعداء الإسلام في أهله .

ولهذا لم ينص القرآن الكريم على استرقاق الأسرى كما لم ينص على عدم
استرقاقهم وترك الدولة المسلمة تعامل أسراها حسب طبيعة الموقف والملابسات
الواقعية في التعامل مع أعدائها المحاربين « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب
الرقاب حتى إذا أُنْحَتُوا فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع
الحرب أوزارها » (٤٤ ع) ، وقد وضع الإسلام من الأحكام الشرعية
ما يصفى على التدريج بقايا الأرقاء ويضمن تحريرهم ، فجعل للرقيق طالب
الحرية من سيده يكاتبه عليها ليصبح حراً في نفس اللحظة مستحقاً في مال
المسلمين ما يعينه على استرداد حريته ، كما شرع الإسلام الكفارات التي

(١) التفسير الباني - بنت الناطلي ١٩٣/١ دار المعارف الثالثة سنة ١٩٦٠ .

تقتضى تحرير الرقبة في فدية اليمين والظهار وبعض حالات القتل ، وبهذا وذاك ينتهى وضع الرق نهاية طبيعية دون حدوث هزة اجتماعية لاضرورة لها أو فساد فى المجتمع يمكن انقاؤه (١) .

وفى مجال المقارنة بين موقف الإسلام من الرقيق وموقف المدنية الغربية من الزنوج (الأحرار) يلاحظ المفسر الحديث أن معاملة السود فى أمريكا الشمالية بعد تحريرهم من الرق تعد أسوأ بمعاملة يسامها الإنسان ، وذلك بعد أن دان المسلمون أربعة عشر قرناً بشريعة المساواة بين الأجناس ، على أن هذا الموقف الكريم من الإسلام لم يكن ضرورة اقتصادية ، بل تلك وزية الإسلام فى المييق إلى هذا الأدب الرفيع (٢) .

وفضلاً عن ذلك فإن الفرق بين إلغاء الرق فى الإسلام وبين الإلغاء الحديث له هو الفرق بين التفضيلة والقانون ، فالقانون جاف لا يقبله إلا الخائف من عقابه وقد يقبله ظاهراً وعلانية لا باطناً وإسراراً « أما القرآن العظيم فقد محا الرق طواعية واختياراً من المسالكين ، فجعل العتق قربى يتقربون بها إلى الله وجعله حسنة من حسناتهم ومصرفاً لركاتهم وكفارة لبعض ذنوبهم وما أعظم أن يرفع الإسلام قضية الأرقاء إلى هذا النطاق الدينى ليعقد هذه الصلة بين تكريم الإنسان والجزاء الروحى حتى ليصبح تحرير العبيد خير ابتهالات المذنبين وقربات المتقين وهو ما لم يسم إليه دعاة التحرير فى العصر الحديث (٣) .

(١) فى ظلال القرآن ٢/ ٢٣٠ .

(٢) الفاسفة القرآنية ص ٧٨ .

(٣) تأملات فى المجتمع العربى — مالك بن نبي ص ١٠٢ .

في من جوانب الحرية — التي لانشك في أن لها جوانب أخرى لم
 نتعرض إليها^(١) جانبان هما حرية الرأي والتعبير عنه ، وحرية الإرادة
 واستقلالها ، ولن نقف طويلا أمامهما ، لأن الأول منهما يدخل باعتبار ما في
 حرية الفكر أو العقل ، أما الثاني فقد احتل — على مدى التاريخ
 الإسلامي — مساحة هائلة من الجدل والنقاش اجتمع به عن هدى
 القرآن .

وفي جانب حرية الرأي فإن أظهر ما نكون عندما يتاح لمصاحبها حق
 الجدل والنقاش فيما يتردد عقله في قبوله ، أو تنأى نفسه على الاطمئنان
 إليه ، وأكثر ما يكون ذلك في الأمور الدينية وما يتصل بها من مسائل
 عملية ، ويشير قوله تعالى : « ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل
 وكان الإنسان أكثر شيء جدلا » (٤٤ الكهف) إلى أن الإنسان من
 شأنه منذ كان أن يكثر الجدل وكأن ذلك ظاهرة إنسانية من تلك الخواص
 التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات .

ومن هنا قدر الإسلام — وهو دين الفطرة — طبيعة هذا الإنسان التي
 تختلف عن طبيعة الملائكة وبقية الكائنات ، فلم ينكر عليه الجدل إلا أن
 يكون ممارسة فاحشة في الحق الجلي والآيات البينات عن عناد ومكابرة ، أو
 عن إصرار على الجهل والضلال : « يجادلونك في الحق بعد ما تبين »
 (٦ الأتقال) ، « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب

(١) من هذه حرية العمل والتنقل التي يشير إليها قوله تعالى : « فمشوا في مناكبها
 واكلوا من رزقه » (١٥ المائدة) ، وحرية المسكن وحصاته وحرمة في قوله تعالى :
 « يأبى الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنوا وتسلموا على أهلها »
 (٢٧ النور) .

منير » (٨ الحج) ، أما حين يكون جدال الإنسان عن حاجة إلى الاقتناع
فإن حقه أن يصغى إليه ويجادل بالتي هي أحسن ، وبهذا أمر نبي الإسلام :
« وجادلهم بالتي هي أحسن » (١٢٥ النحل) ، « ولا تجادلوا أهل الكتاب
إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم » (٤٦ العنكبوت) (١) .

وقد يتوهم ناس أن الجدل لا يكون إلا من الكفار والمشركين ، وأن
المسلم حقاً من يلغى عقله فلا يفكر فيما يسمع ، ويلجم لسانه فلا يجادل فيما
يقال والحق أن الإسلام أفسح للإنسان وجه العذر حين يكون جداله
عن رأى حر وفكر حر ونية خالصة ، لأن مثل هذا الجدل من لوازم
إنسانيته ، وقد جادل إبراهيم عليه السلام ربه في قوم لوط استرحاماً فلم
يسخط عليه الله ، بل عذره سبحانه في حلمه على القوم الفاسقين وأمره أن
يعرض عن جدال لاجدوى منه بعد أن سبق فيهم أمر الله وحق عليهم عذاب
غير مردود بجدال أو استرحام : « فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته
البشرى يجادلنا في قوم لوط إن إبراهيم لحليم أواه منيب يا إبراهيم أعرض
عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيتهم عذاب غير مردود » (٧٤ - ٧٦
هود) .

وكذلك جادلت امرأة مسلمة رسول الله ﷺ في زوجها حين ظاهر
منها ، فلما لم تجد لدى الرسول ما يفرج كربتها اشتكت إلى الله ، فإذا الله
حاضر هذا الشأن الفردي لامرأة من عامة المسلمين لا يشغله عن سماعه تديره
للكوت السموات والأرض ، ولا يشغله عن الحكم فيه شأن من شئون
السموات والأرض : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى

(١) مقال في الإنسان - بنت الشاطئ - من ٩٤-٩٥ .

الله والله يسمع تحاور كما إن الله سميع بصير » (١ المجادلة) ؛ و يروى عن
عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه عليه السلام كان إذا دخلت عليه تلك التي جادلته أكرمها
وقال : قد سمع الله لها (١) ... ، وسيرة الرسول وصحابته مليئة بالشواهد
كجدال عمر بن الخطاب للرسول في شروط صلح الحديبية ، وجدال المرأة
لعمر رضي الله عنه بشأن المغالة في المهور .

ونأتى إلى حرية الإرادة فهاذا عند المفسرين منها بعد أن أطالت الفرق
الإسلامية الجدل فيها وكأنها تضرب أحماساً في أسداس ، أو تغول في متاهة
بحيرة لا تخرج منها ولا تخلص ؟ .

وأياً ما كان الأمر فقد انتهى الموقف في البيئة الإسلامية إلى شيوع
مذهب الجبر (٢) وراح من المستشرقين من يربط بين تخلفنا وبين هذه الجبرية
في ديننا الذي لم ينفرد بها عن أديان سبقت «فليس في آي القرآن التي ذكرناها
آتفاً (٣) من الجبرية ما ليس في كتب الأديان الأخرى ... ولم يكن يجد

(١) مقال في الإنسان - بنت الشاطي - ص ٩٥ ، وانظر في ظلال القرآن

٣٥٠٥/٢٧ .

(٢) تاق الدكتور عائشة عبد الرحمن بعض الضوء على عوامل وسبب هذا الشيوع
فتقول « إن الذين قالوا بالاختيار كانوا إما معتزلة أو صوفية وكان بينهم وبين الجمهور من أهل
الشريعة خصومة جبرية . وقد أعانت ظروف سياسية وأوضاع اجتماعية في عصور التخلف على
انتصار الجبر لأنه يريح الناس من تكاليف المسؤولية ويعني من م التفسير فيما كان ويكون ،
وهكذا أغبرت قرون رسخت فينا القول بوجود أن ندم الحقائق للعاقبة وزيفت لنا أن التوكل على
الله ينق السعي وأن طموحنا إلى حياة أفضل يناق التسام الواجب بما كُتب علينا من قبل أن
نخلق ، مقال في الإنسان ص ١٠٤ .

(٣) يقصد بهذه الآيات قوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين »
(٢٩ التكاثر) ، « ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه »
(١١ التغابن) ، « يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قاتلنا هؤلاء قتل لو كنتم في
يوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم » (١٥٤ آل عمران) .

جبرياً أكثر من مؤسسى الأديان الذين ظهروا قبله^(١) ، وهي تهمة لا شك ثقيلة يحمل وزرها تناحر الفرق الإسلامية التي تدافعت أقوالها ونصادمت أدلتها ففقدت المسألة وبلبلت الأفكار وحيرت الأبواب ، فلم تخلق القرآن بروح نقية كما تلقاه صحابة رسول الله ﷺ الذين لم يفهموا من إرادة الله إلا أنها حكم نافذ وقرار عادل لا يلغى الإرادة الكسبية للإنسان ولا يعفيه من تبعة اختياره الحر لعقيدته وعمله وهو نفس الفهم الذي حرص المفسر الحديث على إبرازه على أساس من النظر فى القرآن والسنة وبعيدا عن الالتزام بأى قول سابق ولو بدا من المسلمات البديهية .

ومع أن الفرق الإسلامية طالت المسألة على أساس من النظر فى القرآن والسنة إلا أنها ما لبثت أن خرجت من ذلك النطاق ، ثم تلقفها من أرادوا أن يتخذوا من الدين أداة لتبرير الأوضاع فتسلطوا على الناس ياحون على وجدانها المؤمن بأن تدع الخلق للخلق ويحذرونها من غضب الله إن هي حاولت أن تغير واقعاً أو تطمح إلى شئ من الحق والحرية والعدل ، فكل شئ مسير بقضاء الله وقدره لا حيلة لمخلوق فيه ، وكل ما نال مكتوب على الجبين لا مفر منه ولا مرد له^(٢) ، فكان ما كان من ذبوع القول بجمهورية الإسلام وهو منها برى ، لأن القرآن الكريم يقرر أن الله خلق الإنسان مستعداً لأن يسعد نفسه بالخير أو يشقىها بالشر ، والخير هو ما ينفعه وينفع جماعته فى الدنيا ويرضى الله عنه فى الآخرة ، والشر هو ما يؤذيه فى حياته ويغضب الله عليه فى الآخرة ، قال تعالى : « وهديناه النجدين » (١٠ البلد) ،

(١) حضارة العرب « جوستاف لوبون » الترجمة العربية لعادل زعيتر ص ١٤٩ طبع

الحاوى بالقاهرة د.ت .

(٢) مقال فى الإنسان — بنت الشاطىء ص ١١٦ — ١١٧ .

والمراد بهما هنا طريقا الخير والشر ، أى أودعنا فى فطرته التمييز بين الخير والشر ، وأقننا له من وجدانه وعقله أعلاما تدله عليهما ، ثم وهبناه الاختيار..
فإليه أن يختار أى الطريقين شاء^(١) ، وقال تعالى : « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » (٣ الإنسان) ، فآله تعالى دل الإنسان على سبيل الشكر والكفر ، وعليه أن يختار سلوك هذا أو ذاك ، وهذه الآية من جملة الآيات الكثيرة الدالة على أن للإنسان إرادة واختياراً هما مناط التكليف^(٢) .

وفى قوله تعالى : « إن علينا للهدى » (١٢ الليل) يقول الإمام فى تفسيرها : أى إننا خلقنا الإنسان وجعلنا من جوهر إنسانيته العقل والاختيار ، وألهمناه التمييز بالعقل بين الحق والباطل ، وبين الخير والشر ... وهذا هو ما يقتضيه خلق الإنسان من حيث هو إنسان ثم بعد ذلك هو مختار : فلما أن يسلك مسلك الخير فيسلم ويسعد وإما ألين يذهب مذهب الشر فيعطب ويشقى^(٣) ، فالإنسان بذلك صالح بعقله وعمله ومسلكه فى الحياة لدرجات القرب من الله ولدرجات البعد عنه ..

هذا هو وضع الإنسان فى نظر الإسلام إنه ذو حرية واختيار فى حياته ، يفعل الخير مختاراً فيثاب ، ويفعل الشر مختاراً فيعاقب ، وبذلك الحرية ، وهذا الاختيار كلفه الله وأرسل إليه الرسل لتهديه وترشده ، ثم تركه وما يختار لنفسه من مسلك الخير أو الشر ، لا يدفعه بقوة خارجة عن نفسه ، ولكن خلقه مختاراً فى أفعاله ، وبذلك يكون جزاؤه فى يوم الدين تبعاً لما يختاره لنفسه فى هذه الحياة « ونفس وما سواها . فآلهمها فجورها وتقواها ،

(١) تفسير جزء عم ص ٦٩ .

(٢) تفسير جزء تبارك — المغرب ص ١١٧ .

(٣) تفسير جزء عم ص ٧٩ .

قد أفلح من زكاهما . وقد خاب من دساها » (٧ - ١٠ الشمس) ، والقرآن الكريم مليء بمثل هذه النصوص الدالة على أن الإنسان مختار في فعله ليس مقهوراً ولا مجبوراً على خير أو شر^(١) .

فالقضية إذا أردنا فهمها من القرآن فلا يجوز أن نأخذ ببعض آياته في الإرادة ونعرض عن بعض فيذهب كل فريق بما يؤيد رأيه ، وإنما يهديننا استقراء الآيات إلى أن مفهوم إرادتنا غير مفهوم إرادة الخالق : إرادتنا كسبية حرة فيما نعمل ، وإنما الجبرية في حتمية المصير لما أردناه باختيارنا ، والحكم الإلهي العادل في إلزامنا بقبلة اختيارنا الحر إلزاماً جبرياً لا مفر منه ولا مهرب ، وبغير هذه الحرية تنتفي حكمة إرسال الرسل وتتعطل قدرة الإنسان على حمل تكاليف الأمانة في هذه الحياة الدنيا^(٢) .

ومن هنا يشيد المفسرون المحدثون بمبدأ حرية الإرادة الإنسانية واستقلالها ، وفردية التبعة إلى جانب عدالة الجزاء المتمثلة في قوله تعالى : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » (٣٩ النجم) فما يحسب للإنسان إلا كسبه وسعيه وعمله لا يزداد عليه شيء من عمل غيره ولا ينقص منه شيء ليناله غيره ، وهذه الحياة الدنيا هي الفرصة الممنونة له ليعمل ويسعى فإذا مات ذهبت الفرصة وانقطع العمل^(٣) ، وهنا تتحقق للإنسان قيمته الإنسانية القائمة على اعتباره مخلوقاً راشداً مسؤولاً مؤتمناً على نفسه كريماً متاح له

(١) الإسلام عقيدة وشريعة — شاتون ص ٦١ طبع دار القلم دت .

(٢) مقال في الإنسان ص ١١٧

(٣) إلا ما نص عليه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث : ولد صالح يدعو له أو صدقة جارية من بعده ، أو عام ينتفع به « صحيح مسلم عن أبي هريرة .. » ، وإأخرجه البخاري في الأدب ، وقد ورد عند الثلاثة : أبي داود والترمذي والنسائي . انظر : الجامع الصغير - السيوطي ٣٥/١ .

الفرصة للعمل ثم يؤخذ بما عمل ، وتحقق له كذلك الطمأنينة على عدالة
الجزاء عدالة مطلقة لا يميل بها الهوى ولا يقعد بها القصور ولا ينقص منها
الجهل بحقائق الأمور^(١) .

كما يندد محمد عبده بمذهب الجبرية ويرى فيه ما يؤذن بضعف شخصية
الفرد أمام المخلوقات بعد أن يتجاوز شعوره بضعف شخصيته دائرة الصلة بينه
وبين الله إلى ما بينه وبين الناس ، ويربط بين التوحيد وبين تحرير إرادة
الإنسان من قيود كانت تعقدها بإرادة غيره ، فضلا عن دفعه لمذهب الجبر
بأنه هدم للشرعية ومحو للتكاليف وإبطال للحكم العقل البديهي الذي هو
عماد الإيمان^(٢) .

(١) في ظلال القرآن ٢٧/٣٤١٠ .

(٢) رسالة التوحيد — محمد عبده ص ٦١ .

هـ — قضية الاقتصاد الإسلامى :

يتوهم الكثيرون أن الدين لا يعنى بالاقتصاد فهما ضدان لا يلتقيان ، فالالاقتصاد يعنى بالجانب المادى من الحياة والدين يعنى بجانبها الروحى ، الاقتصاد استغراق فى المادة والدين استعلاء عليها ، وهذه الفكرة الخاطئة - التى تسلت إلى أذهان الناس خلال عصور الانحطاط - جعلت من الفقر قدراً مكتوباً ، على المرء أن يستسلم له ، لأنه قرين رضا الله وبشير رحمته متجاهلة بذلك ثورة الإسلام عليه وحربه له مغفلة نظامه الدقيق الذى استوعب جميع المبادئ المحققة من خطره والمنجية من آثاره ، ومن أجل ذلك يتضمن التفسير الحديث إشارات متكررة لتصحيح هذا المفهوم والزاوية بمن تقنوا فى الأمة مسموم المبالغة فى التزهيد من جهة ، وإلى قيمة المال والحث على تسميره وتوفيره والزام حدود المصلحة فى إتقائه من جهة أخرى . .

فتأكيد القرآن واضح على أن المصالح العامة والمنافع الخاصة لا تزال قائمة ثابتة مادام المال فى أيدي الصالحين الراشدين من أبناء الأمة يديرون به هذه المصالح والمنافع ، فالمال باختصار هو قوام الحياة وهو ما أشار إليه قوله تعالى : « ولا تؤثروا السفهاء أموالكم التى جعل الله لاكم قايماً » (هـ النساء (١)) .

وقد اعتبر القرآن الكريم الغنى نعمه يمتن الله بها ، « ووجدك طائلاً فأغنى » (٨ الضحى) ومثوبة يجزى بها المؤمنين من عباده « ويمدكم بأموال وبنين »

(١) تفسير المنار ٤/ ٣٨١ ، ٥/ ٦١ .

(١٢ نوح) ، وأشار القرآن إلى المؤثرات الاقتصادية في السلوك البشرى ،
« ولا تقتلوا أولادكم من إملاق » (١٥١ الأنعام) « ولا تقتلوا أولادكم خشية
إملاق » (٣١ الإسراء) ، وكان أحد أركان الإسلام عبادة مالية هي الزكاة ،
وأحد الموبقات السبع كبيرة مالية هي الربا .

كما رفع الإسلام منزلة العمل إذ رغب في الاحتراف وضرب لنا القرآن
مثلا بعدد من الأنبياء والصالحين ، ودعا إلى الغرس والزرع والتشجير ، وحث
على التجارة ونهى عن الغش والاحتكار والتلاعب بالأسعار ، وأقام الإسلام
نظامه الاقتصادي بصفة عامة على إقرار الملكية الفردية لما فيها من إشباع
الدافع الفطرى في نفس الإنسان وإشعاره بالسيادة والقدرة ، ولكنه وضع
للملكية أسباباً لا اكتسابها وقيوداً لتنميتها وحقوقاً عليها دورية وغير دورية ،
وقبل ذلك كله اعتبر المالك الحقيقي هو الله تعالى والناس أمناء على المال أو
وكلاء فيه ، وبتعبير القرآن الكريم « مستخلفين فيه » (١) :

هذه معالم عامة عن النظام المالى فى الإسلام كما يشير إليه القرآن الكريم
تحتاج إلى كثير من التفصيل ، بل تستحق دراسة خاصة يتوفر عليها الباحث
المتخصص الملمين ، ومثل هذا الدارس لا بد وأصل — كما تكشف جهود
المفسرين ودراساتهم — إلى أن قواعد القرآن الاقتصادية تؤلف فيما بينها
مجتمعة نظرية واضحة لشئون الإنتاج والتوزيع فى أرفع مستويات الحضارة
الفكرية والمادية وأن نظام الإسلام يحقق لنا كل ما نحتاج إليه من إصلاح
لأوضاعنا الاقتصادية ، ولهذا يجب الإمام من مخالفة المسلمين للقرآن وهدايتهم
فى هذا الأمر (أمر المال) ، وهو قوام المدنية والحياة ، وميلهم إلى قول
فلان وعلان من يأكلون مال الأئمة بدينهم ، ويرون أن لهم التفضل فى قبوله

(١) الحل الإسلامى لمريضة وضرورة — يوسف القرضاوى ٦٥/٢ طبع ومبة بالقاهرة

منهم ، فيقول حول آية « ولا تؤنوا السفهاء أموالكم . . » في هذه الجملة من الآية تحريض على حفظ المال وتعريف بقيمته ، فلا يجوز للمسلم أن يذر أمواله ، وكان السلف الصالح من أشد الناس محافظة على مافي أيديهم وأعرف الناس بتحصيل المال من وجوه الحلال ، فأين من هذا ما نسمعه من خطباء ومساجدنا من ترهيد الناس وغل أيديهم وإغرائهم بالكسل والخمول حتى صار المسلم يعدل عن الكسب الشريف إلى الكسب المرذول من الفس والحيلة والخذاع^(١) .

وقد أسهم هؤلاء - مع عوامل أخرى - في خلق الواقع المتخلف الذي نحياه الأمة ، وأظهر البون الشاسع بينه وبين التصور المثالي لاقتصاديات المجتمع الإسلامي مما جعل المفسرين يقفون طويلاً أمام جوانب النظرية الاقتصادية يميطنون اللام عن حقيقةها ويستلهمون جوهر العدل فيها بما تحقق من التكافل الاجتماعي في الأمة والقضاء على مشكلة الفقر فيها ، ووضع ميزان الاعتدال في الإنفاق ... وغيرها وغيرها مما يرتفع بنظرية الإسلام الاقتصادية إلى مرتبة الإعجاز الاقتصادي ، ويؤكد أن نظرة الإسلام إلى المال وإصلاح سياسته تعتبر مقصداً من مقاصد القرآن الكريم كما وضحه صاحب المنار وغيره من المفسرين ، وليس هذا ادعاء تفرضه عاطفة دينية بقدر ما هو حق يستند إلى أسس شهيرة في الاقتصاد الإسلامي يقوم عليها كل نظام صالح ، ونتمكن المسلمين - وهم بسبيل نهضتهم الاقتصادية والاجتماعية أن يحققوا هذه النهضة وفقاً لتعاليم الإسلام .

ويقف صاحب المنار طويلاً أمام الآيات التي تكشف عن منهج الإسلام في سياسة الأموال من وجوب حفظه والاقتصاد فيه ، فهو الوسيلة لحياة الأمة

(١) تفسير المنار ٤/ ٣٨٣ .

وعزة الدولة ، وسعادة الإنسان ، ويشير إلى أن إتفاقه في سبيل الله من آيات الإيمان ، ويعقد فصولا متعددة^(١) في فوائد الزكاة والصدقات والإصلاح المالى للبشر ، وامتياز الإسلام بذلك على جميع الأديان ، ويبين فيها مكانة المال من حياة الناس وما له من التأثير في الثورات والحروب السياسية والعمران ، وما آل إليه أمر العالم من الانقسام حول سياسته واستعباد الناس وإذلالهم بسببه ، حتى بات العالم مهدداً بالخراب والدمار الذى لا علاج له إلا هدى الإسلام ، في الإصلاح المالى ...

وقد تلخص رشيد رضا أصول هذا الإصلاح في أمور متعددة ومتداخلة^(٢) عقب عليها بقوله « ومخلاصة القول في هذه القواعد العلية في إصلاح ثروة البشر وجعلها خيراً عاماً كما سماها الله تعالى في كتابه ، واتقاء شرور التنازع

(١) راجع : إلتفاق في المصالح العامة ٥٩/٣ ، حكمة تحريم الربا ١٠٦/٣ ، الكسب الحلال وحفظ المال ١١٨/٣ ، أصل الشرع القصد في الإلتفاق ٤٥٨/١٠ ، مصارف الزكاة ٤٨٩/١٠ — ٥٩٥ وغيرهما . .

(٢) من المفيد هنا أن نذكر هذه الأصول لأنها تكشف عن ضخامة هذا النظام الذى سنقف — لحسب — عند بعض جزئياته وهى : ١ — ألتوار الملكية الشخصية وتحريم أكل أموال الناس بالباطل ، ٢ — تحريم الربا والقمار ، ٣ — منع جعل المال دولة بين الأغنياء ، ٤ — الحجر على السفهاء فى أموالهم حتى لا يضيعوها فيما يفرم ويغير أمتهم ، ٥ — فرض الزكاة فى التمدد والغلات والأنعام والركاز ، وهى بديل الزكاة المطلقة التى تكون عند عدم انتظام الدولة ، ٦ — فرض ثقة الزوجية والقرابة ، ٧ — إيجاب كفاية المضطر من كل جنس ودين ، ٨ — بطل المال فى كفارات بعض الذنوب ، ٩ — ندب صدقات التطوع للمحتاجين ، ١٠ — ذم الإصراف والتبذير والبخل والتقصير ، ١١ — إباحة الزينة والطيبات من الرزق بشرطها ، ١٢ — مدح الاقتصاد والاعتدال فى إيجابه ، ١٣ — تفضيل النى الشاكر على الفقير الصابر .

راجع : الوعى الحمدى ص ٢٤٩ ، وانظر تفسير النار ٢٧/١١ . .

عليها بالوازع الدينى والتشريع الدولى : أنها هى التى يصلح بها أمر البشر على اختلاف أحوالهم واستعدادهم فيكونون سعداء فى دنياهم وفى دينهم ، ولن تجد مثلها فى دين من الأديان ، ولا شىء من كتب القوانين والحكمة البشرية ، وإن البشر لعلّى خطر عظيم مما سقطوا فيه من التعادى على المال حتى أعتبهم الحيل ، وسبيل النجاة ممهدة معبدة أمامهم ، وهم لا يصرونها وهى الإسلام وهداية القرآن^(١) .

ونقف عند أصلين مما ذكره صاحب المنار نرى فيهما كشفا عن سياسة الإسلام فى المال ، وإبرازاً لخاصته المخالدة فى الحفاظ على مصلحة الفرد والجماعة والموازنة بينهما ، كما أنهما يرتبطان بأطراف النظرية الاقتصادية كلها حتى لكانت رأس هذه النظرية ومحورها الأساسى ونغنى بهذين الأصلين : حق الملكية ، وواجب الزكاة ..

فأما حق الملكية ورغبة الإنسان فى التملك فما لا يستطيع لعقل تجاذه أو إنكاره ، ومن هنا نرى القرآن الكريم لم يعمد إلى تجاهل أو كبت بصادم الواقع من قوة هذه الرغبة البشرية فهو يقول : « وتأكّلون الثراث أكلا لما وتجبنون المال حباً جاً » (١٩ - ٢٠ الفجر) ، « وإنه لحب الخير لأديد » (٨ العاديات) ، فوصفه أكل الثراث باللم ، وحب المال بالجلم والشدة يدل على أن تعلق القلب به غير مكرّوه ، ولكن القرآن حين يقدر فى الإنسان هذه النوازع البشرية ، والرغبات النفسية يريد مع هذا التقدير للفطرة كبح جماحها ووقاية تطرفها بما يطلب من إيتاء المال على حبه^(٢) ، حتى يدرك

(١) الوحى المحمدي - رشيد رضا مئ ٢٥٠ .

(٢) إشارة إلى آية البر التى منها « . . . وآتى المال على حبه ذوى القربى »

(١٧٧ البقرة) .

المبصرون لأنفسهم أن القرآن لا ينكر هذه الفطرة ولا يقول بالترك
والفراغ ، أو تهيد الناس وإغرائهم بالكسل والخمول^(١) .

وفوق أن الملكية حق فطرى يتفق مع ميول النفس البشرية ، فهو حق
بضمن العدالة بين الجهد والجزاء ، ويقر بالتفاوت الذى تستقر عليه حياة
الفرد والجماعة ، حيث لا يتساوى فيها حامل وكسول ، قادر وعاجز ، وهو
أمر جدير بالأهمية فى مواجهة الشيوعية التى تغلو فى تأكيد حق الجماعة
فتستبد بحق الفرد^(٢) .

غير أن حق الملكية فى الإسلام منظور إليه على أنه تمليك من الشارع
لفرد فى الجماعة بئثاً خاصاً لم يكن له ملكه لولا هذا التمليك ، لأن الأصل - كما
سنعرف - أن المال مال الله مستخلف فيه بنو الإنسان ، وكل إذن بتخصيصه
لابد أن يصدر من الشارع حقيقة أو حكماً « وهو أمر متفق عليه بين جميع
الفقهاء لأن الحقوق كلها - ومنها حق الملكية - ليست ناشئة عن طبائع
الأشياء ولكن ناشئة عن إذن الشارع وإثباته لها وجعله السبب منتجاً
لمسببه^(٣) .

ولا يقف المفسر الحديث عند حد الإقرار لحق الملكية ، ولكنه يتعرض
لمصدر هذه الملكية وغايتها وطرق تحصيلها وإثاقها ، وهى عوامل لم تعتد
بها نظم مالية أخرى فجرت على البشرية أهوالاً ومصائب كانت فى غنى عنها
لو راعت هذه النظم حقوق الجماعات فيها .

ويبرز المفسرون من منهج الإسلام إقراره لطرق الكسب الحلال والعمل

(١) من هدى القرآن فى أموالهم - أمين الخولى ص ٢١٢ .

(٢) الفلسفة القرآنية - العقاد ص ٣٦ وانظر مونت القرآن من المساواة والتفاوت

ص ٣٨٣ من هذه الدراسة .

(٣) الملكية ونظرية العقد - محمد أبوزهرة نقلاً عن العدالة الاجتماعية لسيد قطب ص ١٢٠ .

الشريف ، ويقررون أن العمل هو الوسيلة الوحيدة لنيل حق التملك^(١) ،
العمل بكل أنواعه وألوانه التي تتجدد بتجدد الأزمان وتتنوع بتنوع
البيئات والظروف ، ويتمثل في كل جهد مبذول سواء كان جهداً عضلياً
أو فكرياً ، وذلك في الحدود المشروعة من عدم المضارة لأحد بسوء
الاستغلال أو التعسف أو غير ذلك ..

وبغضينا عن أى حديث حول قيمة العمل في الإسلام ودوره في بناء
المجتمعات هذا الحديث القرآني « وضرب الله مثلا رجائين أحدهما أبكم
لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوى
هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم (٧٦ النحل) ففي هذا المثل
بيان لكل فرد ولكل عمل في المجتمع عن طريق المقارنة بين الشخصية السلبية
العاجزة عن فعل الخير أو قوله ، العقيم والعالة على المجتمع التي لا يجدي معها التوجيه
إلى سبل الخير ، وبين الشخصية الإيجابية التي يفيض منها عمل الخير وتوجه غيرها
إليه ، وتمضي عملياً على الصراط المستقيم إلى وجهات النفع والإنتاج
في الحياة^(٢) .

ومن ناحية أخرى يقف المفسرون أمام ألوان الكسب الحرام التي
لا تسبب ملكاً كالسلب والنهب والغصب والسرقة والقمار ، والتي يجمعها أكل
الأموال بالباطل ، وهي قضية أثارت النزاع بين رجال المال ورجال
الإصلاح منذ القدم في حرية الكسب المطلقة ، وتقييد الكسب بالحلال
ومراعاة الفضيلة فيه حتى لا يستيحي الناس تنمية الثروة بجميع الطرق

(١) هناك بعض من يتناسكون دون عمل وهم المحتاجون من الأصناف التي تستحق الزكاة
فؤلاء لا عمل لهم إلا الحاجة ، وكأنيها بديل اضطراري للعقل الذي يكرمه الإسلام ويجعله
السبب الأول والأخير لنيل الملكية .

(٢) المادة الإسلامية وأبادهما - عبد المنعم محمد خليف ص ١٥٣ طبع دار المعارف دت ...

المسكنة هملاً بحرية الكسب^(١) .

ومن ألوان الكسب بالباطل الربا الذى يصيب آكله ومؤاكلة
باضطرابات نفسية وعصبية يصبح معها بتعبير القرآن نفسه : « كالذى
يشغبطه الشيطان من المس » (٢٧٥ البقرة) ويشير المفسر الحديث إلى نظرتى
الإسلام الخلقية الإنسانية ، والاقتصادية العملية فى تحريم الربا ليقرر أن
الإسلام يريد أن يكون مجتمعاً متراحماً متعاوناً لاتسكون قاعدة التعامل فيه
أن يستلب القوى ما فى يد الضعيف ، وأن تستغل حاجات المحتاجين استغلالاً
هنيئاً لإرباء ثروة الأغنياء وتحويل الأموال إلى خزائهم ، أما النظرة
الاقتصادية العملية فمرجعها إلى أن المجتمع الصالح المبنى على أسس قوية هو
المجتمع الذى يكون كل فرد من أفرادة عضواً عاملاً فيه ، أما إذا كان بعض
أفرادة عاهلين وبعضهم كسالى يعيشون حالة على غيهم ويعتمدون فى بقائهم
ومتاعهم على ما يقدمه الآخرون لهم ، فإن هذا المجتمع يخلل توازنه ، ويدركه
الضعف والشقاء والتخاذل بقدر ذلك^(٢) .

وبقدر ما يتيح الإسلام للناس من وسائل الكسب المشروع لإسعاد
قوسهم ومجتمعاتهم بقدر ما يفتح أبواب الإتفاق على مصاريحها^(٣) ، حتى
ليكاد حق الملكية يكون شكلياً لاعملياً ، إذ لا يفيد منه صاحبه فى نهاية
النظرة الإسلامية إلا بقدر ما يحتاج إليه وتتطلبه حياة من فى مستواه المعيشي
حرصاً من الإسلام على دولة المال بين جميع أفراد الأمة ، وتحقيق وظيفته
الاجتماعية فى هذه الحياة من جهة ، ثم لعدم تركيز الثروة فى يد فئة قليلة من

(١) تفسير المنار ١٢/٢٤٢ .

(٢) تفسير القرآن الكريم — شلتون ص ١٤٠ ، ١٤٥ .

(٣) تكثر آيات الإتفاق فى القرآن الكريم كثرة واضحة تشهد بالفرض الذى يريد
الإسلام فى مال الأغنياء .

الناس وإتاحة الفرصة لكل الفرصة لكل الناس كي تختبر أفعالهم وخلافهم عن الله في بعض الأموال من جهة أخرى، فكأن حق الملكية في الحقيقة هو حق نياي، وحيازة المرء للمال ليست إلا وكالة عليه ، أو بعبارة القرآن الكريم استخلاقاً فيه « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » (٧ الحديد) ، ومن هنا كان مال الفرد هو مال الأمة مع احترام الملكية والحيازة في الحدود التي وضحها القرآن الكريم^(١) .

وكما يوجب الإسلام على ذي المال الكثير حقوقاً معينة لصالح الأمة ، فعلى ذي المال القليل حقوقاً أخرى للبائسين وذوي الحاجات من أصناف البشر ، وهذه الصفة التي يثبتها الله لما في حوزة المؤمنين — أغنياء وفقراء — من أموال تتجه بها — مع نظم الإتفاق داخل الأسرة — إلى دولتها بين الناس وعدم احتكار الأغنياء وحدهم لهذه الدولة ، فكل وضع يخرج بالمال عن هذا الاتجاه هو وضع يخالف النظرية الإسلامية في الاقتصاد وليس منها في شيء .

يفرض الإسلام إذن قيوداً على الملكية ولكنه لا يلغها إيماناً بحكمة التفاوت بين الناس واستجابة لفريضة الملكية مع السمو الدائم بها إلى مستوى الإيثار المستمر لحق الجماعة مما يمكن معه القول بأن نظام الإسلام وسط بين الشيوعية والرأسمالية يخلو من ضرورها مع تحقيقه لكل خيرها ، فهو مستحوذ على التعادل المثالي بين الفردية والحرية من جهة والمساواة الاجتماعية من جهة أخرى ، فالتكافل في الإسلام بين الفرد والجماعة ، والجماعة والفرد يبلغ حد التوحيد بين المصلحتين ، وحد الجزاء والعقاب على تقصير أيهما في النهوض

(١) تفسير المرافي ١٧/٥، ١٤٦/٢ .

بتبعاته ، فكل فرد مكلف أن يرعى مصالح الجماعة كأنه حارس لها ، موكل بها ، وليس هناك فرد معنى من رعاية المصالح العامة ، فكل فرد في الأمة راع ورعية ، والأمة مسئولة عن حماية الضعفاء فيها ورعاية مصالحهم ، وصياتها ، مسئولة عن فقرائها ومعوزيها أن ترزقهم بما فيه الكفاية ، فإذا لم تكفهم أموال الزكاة فرضت الأمة على القادرين ما يسد عوز المحتاجين بلا قيد ولا شرط إلا هذه الكفاية ، فإذا بات فرد واحد جائعاً فالأمة كلها تبت آثمة ، وهذا هو التفسير الصحيح الذي ينطبق على منهج الإسلام والذي يجعل من الأمة المسألة وحدة واحدة متكافلة فيما بينها^(١) .

وتتعدد صنوف الإلتحاق ودرجاته وميادينه — كما سبق أن أشرنا — ولكنها جميعاً يظلها في نظر الإسلام منطق الوسط العدل بين طرفي الإسراف والتقتير ، فقد ينحرف الإنسان بغريزة التملك إلى الإفراط فيصل إلى البخل والشح ، أو إلى التفریط فيصل إلى الإسراف والتبذير ، ولذلك كان من هداية القرآن الكريم للمتملك أن أوصاه بالاعتدال بين الطرفين المتباعدين ، « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً » (٢٩ الإسراء) ، وقال في وصف المؤمنين : « والذين إذا أتقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » (٦٧ الفرقان) .

فالبخل والإسراف كلاهما تعطيل وتضييع ، فالبخل تعطيل لليد عن أداء وظيفتها ، وتضييع لمنفعة المال بتعطيله عن الدوران في الأسواق وتداول الأيدي له لخدمة المصالح العام ، والإسراف تعطيل لوظيفة من وظائف اليد التي لا تستطيع معه أن تمتسك شيئاً ، فما يقع فيها فهو إلى سقوط وضياعه

(١) المدالة الاجتماعية في الإسلام — سيد قطب ص ٦٩ ، ٧٢ طبع دار التروق

وتضييع لقوة المال الحقيقية بانسيابه من يد السرف دون وعى وتقدير إلى غير مصارفه المستحقة وأما كن إنتاجه وتزايد^(١) .

وعلى حين نجد القرآن الكريم يقرن اليسر والسهولة والطمانينة والسعادة بحياة البذل والعطاء والتكافل والإحسان والحذر من عواقب احتجاز المال عن المحتاجين ، ويقرن العسر والضيق والقلق والشقاء بحياة البخل والشح في المال ومنعه عن معونات الناس وذلك في قوله تعالى : « فأما من أعطي واتقى . . . وصدق بالحسنى . فسنيسره لليسرى . وأما من بخل واستغنى . وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى وما يغنى عنه ماله إذا تردى » (٥ - ١١ الليل) — على حين نجد ذلك نرى القرآن الكريم يشدد في النهي عن الإسراف في إتفاق المال حتى ولو كان ذلك بالمعالة في إعطاء ذوى الحقوق فقال : « وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً . إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين » (٢٦ - ٢٧ الإسراء) ، لأن عاقبة التبذير دائماً واحدة وهي انهيار الثروة التي بها قيام الحياة الكريمة ، وصون الأعراض الشريفة ، وسد الحاجات المتجددة للنفس والولد وذوى الحقوق ولذلك قيل : « لاخير في السرف » ، و : « ما عال من اقتصد »^(٢) .

وهكذا يحكم منطق العدل الوسط جوانب الإتفاق وصنوفه ومبادئه ودرجاته ، وخلاصة الحقيقة عن طبيعة الملكية أن الأصل هو أن المال للجماعة في عمومها ، وملكية الفرد وظيفة ذات شروط وقيود ، وأن بعض المال

(١) المادية الإسلامية وأبادهها — خلاف ص ١٥٣ .

(٢) المادية الإسلامية وأبادهها — ص ١٢٧ ، ١٥٣ .

شائع لاحق لأحد في امتلاكه ، كما أن جزءاً منه حق يرد إلى الجماعة لترده على فئات بعينها هي في حاجة إليه لصالح حالها^(١) ، وهو ما يعرف بحق الزكاة في المال ، وهو الأصل الثاني الذي نتكلم عنه الآن من أصول الإصلاح المالي في النظرية الاقتصادية .

فالزكاة هي الركن الاجتماعي البارز من أركان الإسلام وهي أدخل شيء في سياسته المالية ، إنها واجب الفرد الاجتماعي في مقابلة حقه من الملكية فإذا كانت الملكية حق الفرد الذي يكفله له المجتمع فإن الزكاة هي حق الجماعة في عتق الفرد ، ولهذا جعلها الله عبادة اجتماعية وسماها زكاة لما فيها من الطهارة للنفس والضمائر والأموال ، وشرعها فريضة في المال وحقا لمستحقها تتقاضاه الدولة المسلمة بحكم الشريعة والسلطان ، ولكن الإسلام قبل ذلك حفز وجدان المسلمين على أداء هذا الحق ليكون رغبة ذاتية من القادرين .

ولما كان الإسلام حريصاً على كرامة الإنسان فلم يقرر هذا الحق لطوائف المستحقين له إلا بعد استنفادهم وسائلهم الخاصة في الارتزاق ، وفي هذا حرص من الإسلام على أن يعمل كل فرد بما في طاقته وألا يرتكن على الإعانة الاجتماعية فيبتطل ، وإنما يجب أن ينظر إليها كوقاية اجتماعية أخيرة وضمانة للعاجز الذي يبذل طوقه ثم لا يجد^(٢) .

إن الزكاة وهي قاعدة المجتمع المتكافل المتضامن قد بهتت صورتها في حس الأجيال التي لم تشهد نظام الإسلام مطبقاً في الواقع ، مما أغرى

(١) العدالة الاجتماعية ص ١١٩ .

(٢) العدالة الاجتماعية — سيد قطب ص ١٥١ .

المهاجرين للإسلام بالتشكيك فيها كقانون مالى عام مدعين أنها مجرد صدقة قد تغرى على الكسل وتنبط الهمم ، أو إحسان فردى هزيل لا ينهض على أساسه نظام عصرى ، ولكن كم تكون ضخامة حصيلة الزكاة وهي تتناول اثنين ونصفاً فى المائة من رؤوس الأموال الأهلية مع أرباحها^(١) ؟ ويؤديها من يصنعهم الإسلام صناعة خاصة بالتوجيهات والتشريعات ، وبنظام الحياة الخاص الذى يرتفع تصوره على ضماير الذين لم يعيشوا فيه ، وتحصلها الدولة المسلمة حقاً مفروضاً لا إحساناً هزيلًا وتكفل بها كل من تقصر به وسائله الخاصة من الجماعة المسلمة حيث يشعر كل فرد أن حياته وحياة أولاده مكفولة فى كل حالة ، وحيث يقضى عن الغارم المدين دينه سواء كان ديناً تجارياً أو غير تجارى من حصيلة الزكاة^(٢) .

ومن أجل هذا وقف المفسرون عند آيات الزكاة يجددون فى الناس حكمتها ، ويحذرونهم على التزامها ليتطهروا من دنس البخل والدناءة والقسوة على الفقراء والبائسين وما إلى ذلك من الرذائل ، ويكشفون لهم أن أداءها وحده كاف لإعادة مجد الإسلام الذى أضاعه المسلمون^(٣) .

ليس هذا فحسب إنما يتنبه المفسر الحديث إلى أن الزكاة تقدم الحل المثالى لبعض المشكلات الاقتصادية القائمة فى النظم العالمية (شيوعية ورأسمالية) إذ تقدم وسيلة فعالة للحد من طمع الأغنياء وتنظيم ضريبة المال ، وما أسعد ألقى تكون ضريبة المال التى يحاول بعض الأغنياء التهرب منها هى الزكاة ،

(١) ترتفع هذه النسبة فى غير التقد من الأنواع الولدية فيها الزكاة كالزروع والسكرتوز
تصل إلى خمسة ، وعشرة ، وعشرين فى المائة .

(٢) المدالة الاجتماعية — سيد قطب ص ١٥٢ .

(٣) تفسير المنار ٣١/١١ .

بل ما أسعد أن يصير الواجب الوطني قرباناً للعالم العظيم^(١) ، وإلى جانب ذلك فإن حق المال بصفة عامة يصحح ما أبرزه « ماركس » من خطأ الرأسمالية ، وجرثومة الخطر فيها وعليها ، فإن العون الذي يتلقاه الفقراء عن طريق الزكاة يمكنهم من أن يعودوا إلى السوق ، إذ يستعيدون قوتهم الشرائية فلا تقع الرأسمالية في إفساد نفسها بنفسها بتكديس الثروة تكديساً يضعف القوة الشرائية^(٢) .

كما يشير رشيد رضا إلى ما يسميه الزكاة المطلقة ، وهي التي فرضها الإسلام أول الأمر وكانت اشتراكية باعها إذعان الوجدان لا إكراه الأحكام ، ثم نسخت أو قيدت بالزكاة المعينة الإلجبارية عندما صار للإسلام دولة ، ولو وجدت تلك الحال التي كان عليها المسلمون في مكة قبل الهجرة لوجبت عليهم فيها تلك الزكاة الاشتراكية أعنى أنه إذا وجد في مكان جماعة محصورون منهم الموسر والمعسر وصاحب الثروة وذو الفقر المدقع وجب أن يقوم أغنيائهم بكفاية فقرائهم وجوباً دينياً إذا كانت الزكاة المعينة لا تكفيهم^(٣) .

وتشير تلك النقول إلى اتجاه المفسر الحديث إلى الكشف عن الحقوق الأخرى في ملكية المال سوى حق الزكاة ، وإلى ضرورة الدعوة إلى توسيع دائرة الحق الاجتماعي في مال الفرد والكشف عن تركيز القول كله حول الزكاة ، كأنما هي كل حق المال في الإسلام ، وهو ما تشير إليه آية البر التي تجمع بين صورتين للإتفاق : الأولى يأخذ إعطاء المال فيها صفة محددة ومعينة على كيفية مخصوصة وهو ما يعبر عنه بالزكاة المقيدة « وأقام الصلاة وآتى الزكاة » (البقرة ١٧٧) ، والأخرى هي إعطاؤه من غير تقييد ولا تحديد ،

(١) التفسير الواضح — محمد محمود حجازي ٢٢/٢ طبع سنة ١٩٧٢ م .

(٢) الفكر الديني ص ٢٦٧ .

(٣) تفسير المنار ٣٠/١١ .

بل ترك تقييده وتحديد حلال الأمة وهو ما يعبر عنه بالزكاة المطلقة « وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وفى الرقاب » (١٧٧ بقرة) ، وفى هذا إشارة إلى أن المال يتعلق به حق معلوم ، وآخر يترك للظروف وما تستدعيه الحال^(١).

ولهذا يكشف بعض المفسرين عما يشبه التواطؤ بين من يتحدثون عن الزكاة على اعتبار أنها الحد الأقصى الذى يطلبه الإسلام دائماً من رؤوس الأموال ، وهو ما يعمده رجال الدين المحترفون كما يعمده من يريدون إظهار النظام الإسلامى بأنه غير صالح للعمل به فى عصر الحضارة^(٢) ، ويبدو أن العكس — من قول هؤلاء — هو الصحيح تماماً ، فالزكاة هى الحد الأدنى المفروض فى الأموال حين لا تحتاج الجماعة إلى غير الزكاة ، فأما حين لا تنقضى فإن الإسلام لا يقف مكتوف اليدين ، بل يمنح الإمام الذى ينفذ شريعة الإسلام سلطات واسعة للتوظيف فى رؤوس الأموال — أى الأخذ منها بقدر معلوم فى الحدود اللازمة للإصلاح ، وفى صريح الحديث « إن فى المال حقاً سوى الزكاة^(٣) ». وفى مبدأى المصالح المرسلة وسد الذرائع ما يمنحنا الإمام سلطة واسعة لتدارك المضار الاجتماعية ، بما فى ذلك « التوظيف » فى الأموال رعاية للصالح العام للأمة وتحقيق العدالة الاجتماعية^(٤).

(١) التفسير الواضح — محمد محمود حجازى ٢٢/٢ .

(٢) ربما كان محمد هؤلاء الآخرين واضحاً فيما تكتظ به المكتبة الحديثة من نظريات ودراسات شرقية وغربية ، ولكن تعدد رجال الدين المحترفين — بما يشبه التواطؤ مع غيرهم على اعتبار أن الزكاة هى الحد الأقصى — غير واضح ، وربما لو استبدل المفسر بتفسيره هذا تعبيراً آخر مثل عدم التفاتهم بما فيه الكفاية لحقوق المال الأخرى سوى الزكاة لكان ذلك لا تماً وصحياً .

(٣) سنن الترمذى عن فاطمة بنت قيس ، وانظر : الجامع الصغير للسيوطى ١٩٣/١ .

(٤) العدالة الاجتماعية ص ١٥٣ ، ١٦٠ .

وبيان هذا ضروري لكشف هذا التواطؤ ، وهؤلاء المهترفين الذين يشتركون بآيات الله ثمناً قليلاً ؛ وأولئك الذين يصغرون من شأن الضمانات في النظام الإسلامي ، ويقولون بعدم كفايتها ليقولوا بعد ذلك بعدم كفاية النظام الإسلامي للحياة الحديثة ، وكله رجم وافتراء وجهل بحقيقة الإسلام ونظام الإسلام^(١) .

ولكن ماهي مظاهر هذا الحق الآخر ؟ وهل تنحصر في ذلك القدر الذي يخضع للظروف ولتقدير الحاكم في مواجهة المضار الاجتماعية ؟ .

والحق أن الروح القرآني يتجاوز بكثير ذلك الوضع الطارئ ، فيأمر بالاتفاق في كل حال وبأخذ بأيدي متبعيه أبدأً إلى مستوى الإيثار لحق الجماعة ، ومنطقه في ذلك منطق من يدعو إلى البذل الدائم الذي يمتد من حدود الصدقة والتبرع بالمال إلى الصدقة بالكلمة الطيبة ، والإمساك عن الشر ، ولقيا الإخوان بوجه طلق كما يوصي الأدب النبوي ، حتى يستوي الناس جميعاً في البذل كل بقدر ما يملك ، وكل بقدر ما يستطيع ، والصدقة في الإسلام بهذا ليس لها حدود ، ولكنها موكولة لضمير الفرد بلا حساب ، لأنها وحى الوجدان والشعور ، وثمره التراحم والإخاء اللذين عني بهما الإسلام كل العناية تحقيقاً للترابط الإنساني والتكافل الاجتماعي ، وإن الإسلام ليصل بالصدقة إلى مستوى إنساني خالص لا تقف حدوده عند الأخوة الدينية « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتقسطوا إليهم » (٨ المتحنة^(٢)) .

(١) المدالة الاجتماعية ص ١٦١ .

(٢) المدالة الاجتماعية ص ٨٢ .

وعلى هذا الأساس يوجه الإسلام إلى الصدقة والبر ويحجب في الاتفاق طوعاً واحتساباً ، وانتظاراً لرضا الله وعوضه في الدنيا ولثوابه في الآخرة ، وهكذا يربط الإسلام بين فكرة التكافل الاجتماعي في أعلى مستوياتها وبين التعبد والجزاء الأخروي ، إنها قرض لله مضمون الوفاء « من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له وله أجر كريم » (١١ الحديد) ، ومن ثم فليست الصدقة تعامل بين الفنى والفقير فحسب بل هي تعامل بين الفنى والله تعالى فالله هو الذي يأخذ الصدقات ويربها وهو الذي يطالب المسلمين بأن يقرضوا الله قرضاً حسناً ، وبذلك ترتفع الصدقة عن أن تكون هطلاً واستعلاء من الواجد على المحروم ، أو أن تكون رياء صافراً عن شعور غير كريم ، لأن الصدقة إن هبطت دوافعها ، أو قبعها ان على أخذها استجالات عملاً خسيساً يؤذى النفس والخلق والضمير ويؤذى المجتمع كذلك في أفرادهِ وروابطهِ ، وليس كالمَن بالإحسان شيء يفض النفس ويدلها ، أو يصرفها عن قبول الإحسان ، وليس كالرياء بالصدقة مفسد للضمير ، حقير في عرف الأخلاق (١) .

والإسلام يحرص على رفع نفوس المعطين والآخذين جميعاً ، ولهذا يستحسن إخفاء الصدقة ودفعها سرّاً للمعوزين حفظاً لكرامتهم من جهة ، ومنعاً للاختيال والفخر من جهة أخرى « إن تبدوا الصدقات فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم » ٢٧١ البقرة (٢) .

ومع أن الصدقة تبرع زائد وليست فرضاً فإنها تختل في السياسة المالية منزلة هامة إلى الحد الذي يجعل من مجرد الخفض عليها والتواصي بها دليلاً على الإيمان وأمانة على تكافل الأمة فيما بينها حتى أنه إذا ما عرضت حاجة المحتاج

(١) راجع الآيات من ٢٩١ — ٢٦٦ من سورة البقرة .

(٢) المدالة الاجتماعية ص ٩٠ — ٩١ .

ولم يجد المؤمن ما يعطيه فعليه أن يطلب من الناس أن يعطوه^(١) .

وهكذا يستشعر المفكر الحديث أصالة فكرة التكافل الاجتماعي في الإسلام حتى ليتجاوز في ذلك حد الغرض المشروع في الزكاة عند الضرورة إيماناً منه بمقصد الشارع في فرض التكافل الاجتماعي ، وأن حق المال المشروع فرضاً وندياً هو الذي يصلح حياتنا ويظهر مجتمعا ، ويحقق بين أفرادها تكافلاً اجتماعياً مؤكداً ، بل إنه ليسمو إلى الاعتقاد بأن حق المال كما صوره القرآن هو الحل الحاسم للمشكلات الاقتصادية التي تؤرق العالم اليوم في الشرق والغرب^(٢) ، وأنه لا حاجة تضطرنا في نهضتنا الاقتصادية الحالية إلى اتباع النظم الحديثة أو مجاراتها .

ولا يباب الإسلام بذلك لأن شرط الدين الأول أن يتكفل للمؤمن باستقرار اليقين والطمأنينة الروحية في مواجهة الأطوار والتقلبات ، ومنها زارع التناقض بين النظم الاقتصادية واضطراب المصالح مع تجدد الطبقات وتبدل العلاقات ، والدين الذي يضطر المؤمن إلى تغييره مع كل نظام اقتصادي يطرأ على المجتمع أو على العالم كله ، إنما هو زى من الأزياء العارضة . . . وليس بالدعاة الروحية التي تكفل للإنسان فضيلة الثبات أمام الطوارئ . والغير ، وتفتح له باب الرجاء كلما تطرق إليه اليأس بين نظام فاشل ونظام مرهون بالتجربة^(٣) .

وأين هذين النظامين من نظام ثبت نجاحه — وما زال يثبت — على مر العصور لاستناده إلى أسس وقواعد طبيعية تكفل له دوام النجاح^(٤) ؟

(١) راجع تفسير جزء عم ص ٦٤ ، ١٢٣ .

(٢) الفكر الديني ص ٢٦٩ .

(٣) الفلسفة القرآنية ص ١٦٤ .

(٤) راجع : أسس وقواعد النجاح في سياسة الإسلام المالية — العدالة الاجتماعية

لقد قرر القرآن منع الاحتكار وكنز الأموال ، ومنع الاستغلال بغير عمل ، كما قرر تداول المجتمع للثروة ، وأن يكون للضعفاء والمحرومين حصة سنوية محدودة ، من ثروة الأمة كلها ، تزيد عليها أحيانا بأمر الإمام وإحسان المحسنين وحسب الإسلام أن يمنع الاحتكار والاستغلال ويحمي الضعفاء والمحرومين ليوفر للمجتمع خير ما يحتاج إليه من صلاح ووفرة للفرد خير ما يحتاج إليه من عمل وأتق ما يقدر عليه من جهود ، والقرآن الكريم صريح في هذا كله (١) .

ومن شاء فليتخيل نظاما اجتماعيا يبطل فيه أكل الأموال بالباطل ويأمن فيه المحروم على قوته ومعاشه ، ثم يتخيل فيه موضعا للانتقاد من ناحية الصلاح والاصلاح ، إن عقل الإنسان ليعجز هنا عن نقد الحياة الاجتماعية في أصولها إلا أن يكون من عبيد الحروف والعبارات المرصوفة على غير روية ، وإن الضمير الديني ليهدي العقل هنا غاية الهداية التي تطالب من الدين القويم دون أن يربطه بالقيود الكاسرة ، أو يكرهه على الجمود المعطل عن التصرف والتصرف ، وعلى هذا الضمير الديني تقوم رسالة الدين التي تعلو مع الزمن على نظم الاقتصاد وبرامج الساسة وشقاشق الأسماء من دعوة تلهج بالديمقراطية ، أو صيحة تلفظ بالمادية ، أو حذقة تتعلق بأطراف المبادئ وأهداب القواعد والنظريات ، وتحسب أن (الإنسانية) بنت يوم وساعة ، وأن الضمير الإنساني زى من أزياء الأمم يلبس مع الصباح ويخلع قبل المساء (٢) .

ويؤكد العقاد على ثبات الدين ومرونة نظامه الاقتصادي واحتوائه

(١) الفلاسفة القرآنية ص ١٦٥ .

(٢) السابق ص ١٦٦ .

وعلوه على المذاهب الاجتماعية والاقتصادية الأخرى ، لأن هذه المذاهب الاجتماعية تأتي وتذهب ، ويعتريها التعديل والتبديل جيلا بعد جيل ، ولا يعقل أن يتغير يقين الإيمان بحقيقة الوجود كلما تغيرت خطة من خطط العمل في المصالح الاجتماعية ، مهما يبلغ من صوابها عند العمل بها .

ومما يساق من أمثلة هذا أن ناقدى الإسلام من الغربيين أخذوا عليه أنه يعوق أعمال المصارف والشركات ، ومرافق التثمين والتعمير ، وذلك بما حرمه من الربا في تثمين القروض ، وليس هذا النقد بصحيح ، لأن الإسلام لم يحرم قط عملا من أعمال التثمين يخلو من الإضرار بمن يحتاجون إلى القروض ، ويرأ من أكل أموال الناس بالباطل في غير عمل مباح ، ولكن هذا النقد على أية حال ينقض بصوابه وخطئه ، ولا تنقض رسالة الدين ، وإنما يقيس مصالح الأديان حقاً من يقيسها على امتداد واتساع ، وينظر إلى الفساد كما ينظر إلى اليوم فلا يقضى بحكم من الأحكام فيها كأنه ختام العصور والمصالح جماء ، فهذا عصر الثروات الكبرى في أيدي أصحاب الأموال يوشك أن ينقض ، ويحققه عصر ينادى فيه الاقتصاديون بإك الأمة بأوارد الثروات ، ويقول فيه آخرون بمنع حيازة الأموال العامة فضلا عن فوائدها وقد استوعب الإسلام مذاهب الاقتصاد في عصر المصارف والشركات وقروضها وفوائدها دون أن يعوق مصلحة من مصالحها البريئة في العرف المشروع ، وتمضى هذه المذاهب كما مضى غيرها فلا يؤوده بعدها أن يستوعب مذاهب الثروة في أيدي الجميع ، ومذاهب الثروة في أيدي الآحاد ، لا يمنع منها إلا ما يمنعها أولا وآخرأ من ضرر أو إضرار^(١) .

(١) التفكير فريضة إسلامية — المقاد ص ١٤٠ .

هذه جوانب محددة من سياسة الإسلام في الإصلاح المالى التى هى جزء من نظامه الاقتصادى اتضح من إلقاء الضوء على أطراف منها التقاؤها ببعض قواعد النظم المعاصرة ومخالفتها لكثير من القواعد الأخرى ، ومع هذا فإن تشابه بعض هذه القواعد يغرى بخناص صفات على النظام الإسلامى ليست من روحه ولا من صبغته ، حيث تسمى الأشياء بغير أسمائها ، ولهذا نجد تحذيراً واضحاً من بعض الدارسين والمفكرين من خطر الوقوع فى أسر هذا الإغراء .

والواقع أن المسألة الاقتصادية فى الإسلام رغم كل ما بذل فى توضيحها من جهود نظرية لدى المفسرين لا تزال بحاجة إلى بيان وكشف تسمى فيه الأشياء بأسمائها الحقيقية حتى لا يزلق المتأولون فى تفسيرها وفقاً للفاسفات الاقتصادية المعاصرة ، فينقسم المسلمون فى ذلك بين رأسمالية النظرية الإسلامية واشتراكيها ، متأثرين فى ذلك بملاسات ثقافية وسياسية إقليمية موقوتة ، ذلك أن الإسلام هو الإسلام ، وما يجوز للمسلمين هنا وهناك ربطه بنظريات مذهبية مستحدثة متأولين فى ذلك نصوصه لتوافق هوى عقدياً وسياسياً مقصوداً .

وربما كان أخطر انقسام يمكن أن يواجهه العالم الإسلامى فى المستقبل أن تنجح هذه التأويلات السياسية الجديدة فى تثبيت نظرية اقتصادية معينة فى إقليم ما باسم الإسلام ، وتثبيت نظرية اقتصادية أخرى فى إقليم آخر باسم الإسلام أيضاً ، فليحذر الذين يؤكدون رأسمالية الإسلام اليوم باسم حق الملكية الفردية فى الإسلام ، والذين يؤكدون اشتراكية

الإسلام باسم واجب التكافل الاجتماعى فيه — أن ينزلقوا بالمسلمين إلى
فتنة الانقسام والتشتت بين المعسكرات السياسية المعاصرة^(١) .

وبوجه عام نستطيع القول أن تعاليم الشريعة الإسلامية فيما يتعلق
بالاقتصاد تهدف إلى المحافظة على الملكية الشخصية ، وفى الوقت نفسه
تسعى للحد من تكسب الثروة فى يد فرد واحد ، أو فئة معينة ، وفى
القرآن الكريم نص صريح على قدسية الملكية الفردية ، والواقع أن
أحكام القرآن الكريم بما يخص الاقتصاد ما كانت لتطبق لو لم تكن
هناك ملكية فردية ، وبحسب الشريعة فإن من حق الإنسان أن يملك ملكاً
خاصاً به من عند الله ، والملكية أمر ضرورى لتحقيق حاجات النفس فى هذه
الحياة الدنيا شريطة ألا يخالف الإنسان تعاليم الشريعة ، أما تلك الفئة التى
تفسر تعاليم الإسلام تفسيراً اشتراكياً محضاً فهى فئة تخالف تعاليم
القرآن الكريم التى تدل الإنسان على ما ينبغى له أن يفعله بملكه ، وإلا كيف
يتضمن القرآن الكريم قوانين وشرائع تعنى بالملكية لو لم يكن قد أقر
بشرعية الملكية الفردية^(٢) .

ثم نأتى إلى ختام هذا البحث الذى طال ولم يأت على عشر معشار ما اهتم
به المفسرون الهدائيون من قضايا واقعية تشغل حاضرم ، وما كان لمثل هذا
البحث ولا لصاحبه قصد فى الإلمام بذلك فضلاً عن عدم سماح طبيعة الموضوع

(١) الفكر الدينى ص ٢٧٠ .

(٢) الإسلام — أهدافه وحقائقه — سيد حسين نصر ص ١٠٣ .

بشيء من ذلك ، ولكنها قضايا منتخبة تدل على اهتمام المفسر بمواكبة قضايا أمته واستخلاص هدى الله فيما يتعلق بها ، وباستطاعة القارئ أن يتصفح فهرس جزء واحد من تفسير واحد — كتفسير المنار وهو من عمد الاتجاه الهدائي — أو فهرس تفسير القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت ، ليقف على كم الموضوعات الواقعية التي وقف المفسر حيالها يكشف عن هدى القرآن فيها^(١).

ونظن بعد هذا المبحث أننا لا ننتحل الأوصاف لمثل هؤلاء المفسرين

(١) خذ مثلاً في الجزء الثامن من تفسير المنار : هداية الإسلام وأحكامه إصلاح لجميع البشر ٢٠٥ ، القرآن إزاله هداية لجميع أخاق ٣٠٥ ، القرآن والبراهين العقلية ٣٠٩ ، الاستعمار الأوربي ومفاسده ٢٣٠ ، ٤٦٤ ، الأجانب وإفساد أعوانهم في الأمم لها ١٠٥ ، ١٢٧ ، الإصلاح الإسلامي بالوحدة ٢٢٨ ، سيطرة الأمم على حكوماتها وتأثير ملوكها في صلاحها وهلاكها ١٠٢ - ١١٠ ، الإمامة الكبرى بالانتخاب ١٠٣ ، الدشائس الأجنبية في المسلمين ١٠٥ ، ٢٢٧ ، السياسة ستجمع المسلمين كما فرقهم ٢٢٦ ، الثوري في الإسلام ١٠٢ ، المصيبة الجنسية والدين ٢٢٧ ، التقليد بطلانه وتحريره ومفاسده ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٧ ، ١٤٤ ، ١٦٩ ... ، الاجتهاد والتشريع الديني ٣٩٩ ، الشرع حق الله وحده ٢١٩ ، ٣٩٨ ، ٤٠١ ، الظلم بالافتراء على الله بالتشريع ١٤٤ ، يسر الدين وتيسير الفقهاء له ٣٩٩ ، ٤٣٠ . الإسلام والعلوم الصحية والاجتماعية ٤٠٩ ، الأرض كرويتها ودورانها ٤٥٣ ، الإنسان أصله الأول وهل له جرائم متسلسلة ٤٧٦ - ٤٨١ ، حرية الإرادة والاختيار عند الإنسان ٨٤ ، ٨٥ ، ٤٤ ، ٦٤ ، ١٠٠ ، ١١٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ٢٨٦ ، ٣٧١ ، وجوب النظر في أحوال الأمم والاعتبار بها ٢٨٩ ، القرآن وحضارة المسلمين وفتونهم ٣٩٣ ، الماديون وإفسادهم لأخلاق الأمم ٣٦٧ ، المسلمون إضاعة ماسكهم بظلمهم وجاهلهم ١٢٠ ، ٣٩٤ ، ٤٠٧ ، معاملاتهم لحكوماتهم ١٠١ ، ١٠٥ ، تركهم لأسباب السعادة وهداية القرآن ٤٤ ، ١٠٤ ، ١١١ ، ١٦٩ ، ٢٥١ ، ٣١٤ ، فساد المسلمين بفساد العلماء والملوك والرؤساء ٢٥١ ، ٣٩٩ ، ١٠٢ ، القرآن والعلوم =

الذين كان لهم هذا النوع من الاهتمام فنقول عنهم وعن غيرهم من شاركون
هذا الاهتمام — وهم كثير — إنهم كانوا في تفاسيرهم وأقعين تطبيقين كما
كانوا في واقعتهم وتطبيقاتهم هدايين ، مجددين . .

== السكونية ٣٩٣ ، ٤٤٧ ، ٤٥٦ ، الأصول العلمية والعملية في القرآن ٢٨٥ ، العلم والحكمة
وتعظيم شأنهما ١٤٤ ، ٢٧٣ ، العلم الطبيعي وتقريبه عالم الغيب إلى العقل ١٩٧ ، ٢٨٤ ،
العقل والإيمان الصحيح ١٢ ، ٢٧٣ .

المبحث الثاني

أهم محاولات الاتجاه الهدائي

عرفنا قبل أن ركنى التجديد التفسيري الذى عكس اهتمام المفسر الحديث بواقع الأمة ما : الاتجاهات الفكرية التى تبلورت فى الاتجاه الهدائي فالأدبى والعلمى ، ثم التجديد المنهجى الذى تمثل فى المقال التفسيري والتفسير الموضوعى ، والتقليدى الموضوعى ، وإذ نعرض هنا لأهم المحاولات التى تمثل هذا الاتجاه على اختلاف مناهجها فسوف لا نعرض لما جاء منها فى شكله التقليدى على اعتبار أن المنهج غير جديد ، فإذا حملت هذه المحاولات التقليدية^(١) فكراً جديداً يدرجها ضمن الاتجاه الهدائي — وهو كذلك — فقد تكفل المبحث السابق بإبراز أهم القضايا التى تعرضت لها هذه المحاولات وغيرها ، ومن ثم سيكون وقوفنا هنا أمام المحاولات التى تمثل الأطر والأشكال الجديدة .

ومرة ثانية ننبه أننا لا نستقرئ ، وإنما ننتخب ونختار ثم نشير إلى ما يمكن أن يكون من طراز ما اخترنا أو يجرى معه فى مضماره المنهجى الجديد .

(١) يأتي على رأس هذه الأعمال التقليدية الهدائية الاتجاه : ١ - تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار ، ٢ - المصحف المفسر لمحمد فريد وجدي ، ٣ - تفسير الراغب لأحمد مصطفى الراغب ، ٤ - تفسير جزء عم للأستاذ الإمام محمد عبده ، ٥ - تفسير جزء تبارك لمهد القادر المغربي ، أما تفسير الظلال التقليدى المنهج فقد تكافأ فيه الاتجاهان الهدائي والأدبي ، وهو إذ يتميز بزعمة ذاتية انطباعية خاصة تحريه نسبياً من الاتجاه الأدبي النقبي ، فقد احتوى أيضاً على نظرات منهجية خاصة به ، ومن أجل هذا وذاك سوف نعرض له فى أم محاولات الفصل التالى . أما التفسير الواضح لمحمد محمود حجازي ، والمصحف المبهر للشيخ عبد الجليل عيسى فكل منهما تقائدي المنهج ، ومع هذا فلم يكده يقدم جديداً فى الفكر بصفة عامة يسمح له بمكان ما فى التجديد التفسيري .

(١) من المنهج التقليدي الموضوعي

تفسير القرآن الكريم — للشيخ شلتوت

لعل تفسير الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت خير ما يمثل الطريقة التقليدية الموضوعية في الاتجاه الهدائي ، بل لعلها تكون المحاولة الناضجة الوحيدة في هذا الاتجاه وغيره^(١) .

(١) للشيخ محاولة سابقة تعتبر مقدمة في الحير نحو القرآن أخذ فيها من القرآن الكريم بعض سورة ، ومن هذه السور تعرض لبعض أجزائها ، لأنه لم يهدف إلى التفسير طبقاً للمنهج المألوف ، وإنما قصد إلى الربط المباشر بين الإنسان وكتاب الله ، فكان عرضه لما اشتملت عليه هذه السور من مشكلات وما ائترن بها من رسم للهداية إلى الطريق السليم في شأنها ، فهو يتجاوز شرح الآيات إلى إبراز الحكمة وتوضيح المقصد واستلزام المعبرة ؛ والمحاولة في عمومها دعوة إلى مائدة القرآن وثوحيه إلى هدايته ولارشاد إلى فضائله ، ومن أجل هذا سماها « إلى القرآن » .

هذا وقد اتبع طريقة الشيخ واتجاهه الدكتور شوقي ضيف في تفسيره سورة الرحمن وبعض سور نصار « فهو يقرر اتجاهه الهدائي في معرض رفضه للتفسير العلمي بأن رسالة القرآن هي هداية البشر ، وأنه يزخر بما لا يحصى من قيم روحية واجتماعية وإنسانية ، وحسب المفسر أن يعنى ببيانها وبيان تعاليم القرآن التي أضاعت المشارق والمغارب ، ومن حيث الطريقة يقرر أنه في عرضه لمضامين سورة الرحمن من النعم الدنيوية والأخروية وما تضمنته السور القصار الأخرى من أصول العقيدة وبعض مبادئ الإسلام الخاتمة والاجتماعية — قد بسطها من خلال آيات الذكر الحكيم بحيث كان يأخذ من الآية توراً يهديه إلى مضمونها العام في القرآن الكريم ، راجع : « سورة الرحمن وسور نصار » ص ١٠ طبع دار المنار سنة ١٩٧١ ، وراجع نموذجاً لذلك تفسير سورة الماعون وصفات المنافقين والكافرين ص ٣٦٥ وما بعدها .

والتتبع لكتابات الشيخ في التفسير سواء في محاولته هذه أو فيما سبقها
 مما نشر مستقلاً أو تتابع نشره في دوريات يجد أنها تدور جميعها حول الإنسان
 مما يدل على أن كتاب الله - في تصويره - ليس إلا رسالة إلهية للإنسان على
 الأرض ترشده إلى الطريق السوي فيما يعتقد ويؤمن وفيما يفكر ويتصور ،
 وفيما يسير ويسلك ؛ إن في عزله وإن في وحدته ، وإن في أسرته وقرابته ؛
 وإن في مجتمعه القريب أو البعيد ، وبهذا وضع الشيخ أمام المسلمين حقيقة
 لا ريب فيها وهي أن قرآن الله هدايتهم في حياتهم كبشر ، وأنه لا ينبغي
 لهم إلا أن يكونوا ذوى إنسانية في سلوكهم وفي علاقاتهم ، وأنه لم يقصد
 أن يرتفع بهم إلى ما فوق مستوهم الإنساني ، بل ربما قصد حمايتهم من النزول
 إلى مجال الحيوانية والطفولة البشرية .

كما وضع الشيخ أمام المسلمين حقيقة أخرى هي أن الإنسان هو الإنسان
 في طبيعته وخصائصه واتجاهه وسلوكه ، ولذا فإن ما يصلح لتقويم الطبيعة
 البشرية وإرشادها إلى الطريق السليم في جيل هو حتماً صالح لهذه الرسالة
 في جيل آخر ، مهما اختلفت الأوضاع إذ أن اختلاف الأوضاع لا يغير من
 ملامحة هداية كتاب الله للطبيعة البشرية^(١) .

= أما التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (القرآن في مواجهة المادية) للدكتور محمد
 أبهى الذى اختار فيه عدة سور من القرآن الكريم بافتى حتى الآن ثلاث عشرة سورة فهو
 تفسير من طراز خاص لأنه يتبع المنهج التقابلي في إبراز الهداية القرآنية ولكنه وهو
 بهذا ذلك يتوقف أمام الموضوعات التي تحدثت عنها كل سورة على حدة ، فالموضوع القرآني
 هنا ليس عاماً في القرآن كما هو عند الشيخ شاتوت ولذا نجد التفسير الموضوعي عند الدكتور
 أبهى يكاد يكون صورة مكررة مع كل سورة قرآنية ...

(١) « إلى القرآن » للشيخ شاتوت ص ح ، د من التصدير للدكتور أبهى .

ومنذ السطور الأولى في تفسير الشيخ يتكشف التفسير عن هذا الاتجاه الهدائي التوجيهي للإنسان في كل شئون الحياة ، حيث يصدر الشيخ تفسيره بقول الله تعالى : « إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً . وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذاباً أليماً » (٩ - ١٠ الإسراء) ثم ما كان من أثر لهذه الهداية القرآنية التي تلقاها المسلمون في جميع عصورهم ومراحل حياتهم منذ فجر الإسلام وانبثاق نور الهداية الإلهية على ربوع العالم بالقرآن الكريم مصدر تلك الهداية ومنبع ذلك الإشراق ، وقد كشفت عن تلك الهداية عنايتهم الكبيرة بالقرآن الكريم التي شملت جميع نواحيه وأحاطت بكل ما يتصل به ، وكان لها آثارها المباركة في حياة الإنسان عامة والمسلمين خاصة ، أفاد منها العلم والعقل ، كما أفاد منها الدين والفن ، وأفاد منها القانون والتشريع كما أفادت منها الفلسفة والأخلاق ، وأفادت منها السياسة والحكم كما أفاد منها الاقتصاد والمال ، وأفاد منها كل مظهر من مظاهر النشاط الفكري والعلمي غرفته الناس في حياتهم المادية والروحية (١) .

ويربط الشيخ بين الانتفاع بوجوه هداية القرآن في شتى مناحي الحياة ، وضرورة تجنب سائر ضروب الفكر ومسالكه المنحرفة التي أصابت فهم المسلمين للقرآن الكريم ، واجتذبه إلى ميادين بعيدة عما أنزله الله له ، وتوشك أن يكون لها نفس الدور في نهضة المسلمين الحديثة وتجديدهم في تفسير القرآن الكريم ، ومن ثم فهو يكشف لنا ما قامت به العصبية المذهبية والسياسية من توجيهها لعقول المسلمين في فهمه وجهات تنفق وما يزيد أصحابها وبذلك

تعددت وجهات النظر ، واختلفت مسالك الناس في فهمه وتفسيره ، وأصبح القرآن تابعا بعد أن كان متبوعا ، ومحكوما عليه بعد أن كان حاكما .

ويصف الشيخ هذه الأنشطة بأنها كانت ثورة غير منظمة عقدت حول القرآن غباراً كثيفاً حجب عن العقول ما فيه من نور الإرشاد والهداية ، وأخذت بحكم الأقدمية وصرور الزمن نوبا من القداسة التي يخضع لها الناس فتلقاها المسلمون في عصور الضعف الفكري والانحلال السياسي قضايا مسلمة وعقائد موروثة ، قيدت العقول والأفكار ، وجنت على الفكر الإسلامي فيما يختص بفهم القرآن والانتفاع بهدايته ، وقعدوا عن النظر في القرآن بفهموا أنفسهم لذة التفكير ، وامتلات أذهانهم بألوان من الأوهام الفاسدة حسبوها من الدين^(١) ، حتى أضحي المسلمون اليوم بحاجة إلى الارتفاع فوق التقليد ، والإسراع نحو القرآن ، فقد طالت غفلتهم وتبعيتهم ، كما طال ضعفهم وجودهم في تفكيرهم ، وآن لهم أن يلمسوا مصدر القوة ومصدر الحركة في الحياة ، ويتوجهون إلى القرآن مباشرة حتى يغيروا ما هم فيه ، ويصبحوا جديزين بالانتساب إلى القرآن كتاب الله ومصدر هدايته للإنسانية ..

وفيما كتب الشيخ عن الإسلام ، ودفع به المسلمين إلى القرآن مباشرة ، وفيما أعطى من صورة ممتازة بتفسير القرآن في كتابه « تفسير القرآن الكريم » - قد أشار إلى القرآن في استقامة ، وعجل بالمسلمين في سيرهم نحوه ، وأسهم بذلك في تصحيح الطريق إلى الإسلام بإبراز قيمه وصلة هذه القيم بالحياة الإنسانية بمقدار ما أسهم في النهضة الإسلامية وفي بعث التجديد الإسلامي

(١) تفسير القرآن الكريم — شاتوت ص ٩ ، ١٠ .

والشيخ يصدر في كتابه عن شيء واحد هو : أن يستقبل القرآن وما يعطيه من هداية دون أن يحمل على رأى معين ، والمسلمون في قوتهم لم يكونوا أقوياء إلا لأن القرآن كان يوحى إليهم من غير إكراه ، وما ضعف المسلمون إلا لأنهم اعتنقوا الرأى وتأثروا بتوجيه سابق ثم شدوا القرآن إليهم ليعطيهم ما رأوا من قبل ، وما تأثروا به من توجيه خارجي عنه ، ولكن الوضع الطبيعي للقرآن هو : أن يعطى للمسلمين دون أن يحمل على غير ما يعطى ويوحى ، والوضع الطبيعي للمسلمين في موقفهم منه - إن أرادوا هداية الله حقاً - أن يتلقوا من القرآن دون أن يكرهوه على رأى لهم^(١) .

ومن هذا الاتجاه العام الذى دار حوله الشيخ في تفسير القرآن الكريم اشتهر له موقف معين من التفسير العلمى - شأنه شأن من اتخذوا هداية القرآن وتوجيهه اتجاهها لهم - وتلك مسألة اضطربت فيها الآراء وتصارعت طويلاً بغير أساس يوجب الاضطراب أو الصراع - ويحسن أن نذهب للشيخ نفسه في تفسيره ننقل عنه ما يوضح رأيه تجاه هذه المسألة ما دام قد عرض لها في مقدمة تفسيره يقول : « إذا كان المسلمون قد تلقوا كتاب الله بهذه العناية واشتغلوا به على هذا النحو الذى أفادت منه العلوم والفنون ، فإن هناك ناحيتين كان من الخير أن يظل القرآن بعيداً عنهما احتفاظاً بقدسيته وجلاله : ناحية استخدام آيات القرآن لتأييد الفرق والخلافات المذهبية ، وناحية استنباط العلوم الكونية والمعارف النظرية الحديثة منه ، وأحب أن أثبت هنا رأى في هاتين المسألتين واضحاً^(٢) ... »

وتحت هذا العنوان « تفسير القرآن على مقتضى النظريات العلمية » يقول عن الناحية الثانية : إن طائفة المثقفين الذين أخذوا بطرف من العلم الحديث

(١) « إلى القرآن » شاتوت ص د ، ه من التصدير للدكتور البيه .

(٢) تفسير القرآن الكريم — شاتوت ص ٩ .

وتلقنوا أو تلقفوا شيئاً من النظريات العلمية والفلسفية والعصبية أخذوا يستندون إلى ثقافتهم الحديثة ، ويفسرون آيات الله على مقتضاها ، نظروا في القرآن فوجدوا الله سبحانه وتعالى يقول : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٣٨ الأنعام) ، فتأولوها على نحو زين لهم أن يفتحوا في القرآن فتحاً جديداً ، ففسروه على أساس من النظريات العلمية المستحدثة ، وطبقوا آياته على ما وقعوا عليه من قواعد العلوم الكونية ، وظنوا أنهم بذلك يخدمون القرآن ، ويرفعون من شأن الإسلام ، ويدعون له أبلغ دعاية في الأوساط العلمية والثقافية ... نظروا في القرآن على هذا الأساس فأفسد ذلك عليهم علاقتهم بالقرآن ، وأفضى بهم إلى صور من التفكير لا يريدونها بالقرآن ولا تتفق مع الغرض الذي من أجله أنزله الله ... ولسنا نستبعد إذا راجحت عند الناس في يوم ما نظرية « دارون » أن يأتي إلينا مفسر من هؤلاء فيقول إن نظرية « دارون » قد قال بها القرآن منذ مئات السنين (١) » .

ويستطرد الشيخ في توضيح رأيه حين يعرض جوانب الخطأ في هذه النظرة ، لأن الله لم ينزل القرآن ليكون كتاباً يتحدث عن نظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف ، وهي خاطئة لأنها تحمل أصحابها والمقرمين بها على تأويل القرآن تأويلاً متكلفاً يتنافى مع الإعجاز ، وهي خاطئة لأنها تعرض القرآن للدوران مع مسائل العلوم في كل زمان ومكان ، والعلوم لا تعرف الثبات ولا القرار ، ولا الرأي الأخير ، فقد يصبح اليوم ما يصبح غداً من المخرافات ، فلو طبقنا القرآن على هذه المسائل العلمية المتقلبة لعرضناه للتقارب معها ، وتحمل تبعات الخطأ فيها ، ولأوقفنا أنفسنا بذلك موقفاً حرجاً في الدفاع عنه فلندع للقرآن عظمته وجلالته ، ولنحفظ عليه قدسيته ومهاجته ، ولنعلم أن

(١) تفسير القرآن الكريم - شلتوت ص ١١ - ١٣ .

ما تضمنه من الإشارة إلى أسرار الخلق وظواهر الطبيعة إنما هو لقصد الحث على التأمل والبحث والنظر ليزداد الناس إيماناً مع إيمانهم ، وحسبنا أن القرآن لم يصادم - ولن يصادم - حقيقة من حقائق العلوم تطمئن إليها العقول^(١) .

هذا رأى الشيخ سقناه هنا لاجتماع الهدائيين عليه ، وسوف لا نناقش القضية هنا برمتها فجعلها قريب إن شاء الله ، ولكننا نتساءل : هل حقيقة يعارض الشيخ التفسير العلمى القائم على حقائق يقينية ، أم أنه يعارض أصحاب النظر الطائش وأدعياء الفكر والعلم ممن يندفعون وراء الحدس الظنى والخيال الوهمى ؟ ..

إن هؤلاء الآخرين هم الذين يقصدهم الشيخ ، وهم محل حديثه السابق الذى أتى فيه من أقوال بعضهم عن التصوير الشمسى والتسجيل الهوائى وغيرها واستدلهم عليها بالآيات القرآنية^(٢) ، وهي أقوال أحسن ما يقال فيها إنها نظرات وآراء إن لم تكن من قبيل الشطط الكريه ، أو التعسف المقيت ..

أما من يتقيدون بالنهج الصحيح فى التزام اليقين الثابت من العلم ، والصريح الواضح من الآية ، دون تكلف يدعو إلى الاعتساف والشطط فما نظن الشيخ يعارض منحام ، ويأخذ عليهم طريق تفسير الآية بالحقيقة العلمية ، وهم الذين يضعون الضوابط والقيود على طريق تفسيرهم العلمى ، من مثل قول أحدهم : لا ينبغى فى فهم القرآن الكريم أن نعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا قامت القرائن الواضحة تمنع من حقيقة اللفظ وتحمله على مجازة لأن مخالفة هذه القاعدة الأصلية قد أدى إلى كثير من الخلط فى التفسير ، وما ينبغى أيضاً أن

(١) تفسير القرآن الكريم - شتوت ص ١٣ - ١٤ .

(٢) يستدلون على الأول بقوله تعالى : « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً » (١٤٥ الفرقن) ، وعلى الثانى بقوله تعالى : « وكل إنسان ألزمناه طائره فى عشقه » (١٣ الإسراء) .

لا تفسر كونيات القرآن إلا باليقين الثابت من العلم الصحيح لا بالنظريات ولا بالفروض ، لأن الحقائق هي سبيل التفسير الحق ، هي كلمات الله الكونية ينبغي أن يفسر بها نظاؤها من كلمات الله القرآنية ، أما الحدسيات والظنيات ، فهي عرضة للتصحيح والتعديل ، إن لم يكن الإبطال في أى وقت (١) .

ومن شأن هذين الضابطين — وغيرهما كثير — عند مراعاة المفسر العلمى لهما ألا يورطاه في جذب الآية القرآنية إلى العلوم كي يفسرها ، أو جذب العلوم إلى الآية كذلك وإنما إن اتفق ظاهر الآية مع حقيقة علمية فسرهما بها ، لأن كتاب الله قبل هذا وبعده — كما يقول الشيخ — لم يصادم ، ولن يصادم حقيقة من حقائق العلوم التى تطمئن إليها العقول ، ونكتفى هنا — دون عرض القضية ومناقشتها في تبسط — بأن نقرر أن طرفي القضية المنكرين للتفسير العلمى والمؤيدين له يتكلمون لغتين مختلفتين تماماً ، ويتحركون في مجالين مختلفين ، ومثل هذين لا يمكن لهما الالتقاء على رأى واحد حول هذه القضية إلا إذا اعتمدوا على القدر المشترك بينهما ، والذي لا يختلف عليه اثنان ، فمن ينادون بإبعاد القرآن عن التفسير العلمى مصيبون كل الإصابة إذا كان التفسير قائماً على الظن الوهمى ، أو التعسف في التأويل ، أما إذا كان مستنداً إلى الصريح من القول معتمداً على اليقين الثابت من العلم فليس ما يمنع عند هؤلاء ولاغيرهم من الاستضاءة بشعاع العلم وحقائقه في إيضاح حقائق الذكر الحكيم ، وإذا كان القرآن كتاب هداية وإرشاد في نظرم فإن آياته العلمية لا تحول دون هذه الهداية المبتغاة ، بل تؤكد وتدعو إليها الجاحدين ، ومن قبل عرفنا كيف جعل المفسرون العلميون من الهداية هدفهم البعيد خاصة

(١) الإسلام في عصر العلم — محمد أحمد النمزاوى ص ٢٥٤ ، ٢٥٨ .

هداية غير العرب الذين سرمان ما يؤمنون بالقرآن وإعجازه عندما يتبين لهم
احتواؤه على أصول العلوم ، أو إشارته إلى كثير من حقائقها .

ونستطيع أن نقول الآن — دون أن نبتعد عن قول الشيخ — إنه
يعارض التفسير العلمى بمعنى ربط الآيات القرآنية بنظريات وقسرها على
الدلالة عليها من قريب أو بعيد ، أما تفسير الآيات بحقائق علمية يقينية —
وهو صميم ما يقصده المفسرون العلميون دون أدعيائهم — فليس عنده ما يمنع
من ذلك مادام يقرر فى نهاية رأيه استحالة أن تتصادم حقيقة علمية يقينية مع
نص قرآنى . .

ومن الإنصاف للشيخ ألا يذهب دارس برأيه بعيداً عن هذا ، فهو الذى
يقول بعد تقرير تربية الله للخلق تربية خلقية وتشريعية : « فعلى الإنسان
لذلك أن يبحث أسرار الله فى نفسه ، وفى الحيوان ، وفى النبات ، وفى الجباد ،
وفى السماء وفى الأرض ، وفى الماء ، وفى الهواء ، وفى كل ما خلق الله من
شئ . . . » وقد صرح القرآن الكريم بهذا الإيجاء فى هذه الآيات الكثيرة التى
تحت الناس على النظر فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ .
كى يدرك الإنسان جهات هذه التربية ويؤمن عن علم وبرهان أن الله سبحانه
هو رب العالمين ، وأنه المستحق للحمد والثناء « فانظر إلى آثار رحمة الله »
(٥٠ الروم) « وفى الأرض آيات للموقنين » « وفى أنفسكم أفلا تبصرون »
(٢٠ — ٢١ الذاريات ^(١)) ، ولسنا ندرى كيف يمكن لإنسان تحقيق هذه
المطالب القرآنية المتصلة بالعلم من جهة وبالهداية القرآنية من جهة ثانية ، ثم
يكون هناك اتصاف بين هاتين الجهتين بدعوى خطر الربط بين القرآن والعلم .

هذا ما كان من اتجاه الشيخ الهدائي في التفسير وما ارتبط به مما اشتهر عنه من رفضه للتفسير العلمي . .

أما ما اختاره الشيخ من سبل في التفسير لكشف هذه الهداية فهو سبيل التفسير التقليدي الموضوعي فيما ينقله عنه صاحب قصة التفسير في وصف مناهج التفسير وطرقه قال : « لتفسير القرآن الكريم طريقتان : إحداهما أن يسير المفسر بتفسيره مع آيات الذكر الحكيم وسوره على الترتيب القرآني المعروف ، فيفسر المفردات ، ويربط بين الآيات وبين المعاني التي تدل عليها ، وهذه هي الطريقة التي عرفها الناس منذ كان التفسير وكان المفسرون ، ومن مظاهرها اختلاف طرق التفسير باختلاف روح المفسرين .. (ومن هنا) صعب على الناظر في هذه التفاسير أن يجد هداية القرآن على الوجه الذي يطمئن إليه قلبه ، ويشق له طريق الحياة ، ويلهمه الرشد والسداد^(١) .

أما الطريقة الثانية فهي أن يعهد المفسر أولاً إلى جمع الآيات التي وردت في موضوع واحد ثم يضعها أمامه كمواد يحلها ويفقه معانيها ويعرف النسبة

(١) يبدو أن الهداية التي يقصدها الشيخ هنا هي ماذا يقول القرآن عن موضوع بعينه ، وما هي كلمته الأخيرة في هذا الموضوع ، وليست الهداية العامة التي يقصدها القرآن من تنقله بين موضوع وموضوع وتوجه بحديثه إلى النفس التي تسكن إلى هذا التنقل وترتاح إليه ، ومادامت الهداية الموضوعية هي المقصودة هنا فلا إذن التفاسير التقليدية — كما يقول الشيخ — يصعب أن تسعف الإنسان بهذه الهداية ، وهو ما قال عنه بعض الدارسين إن الطريقة التقليدية في التفسير أشبه بتوضيح مفكك لهداية إلهية ، وهو أمر يمكن أن تقوم به الطريقة الموضوعية التي لا تتجاهل في استخلاصها جوانب الهداية أن تفسر الآيات تباعاً وتوضح الكلمات فيها ، وبذلك يجمع المفسر بين الوصول إلى الهدف الموضوعي والهداية فيه ولا يضيع بين أسطر التفسير الجزأ الذي يتجول به في ميادين الثقافة العربية المختلفة . راجع : نحو القرآن — محمد البهسي ص ٨٩ ، ١٢٠ طبع وهبة بالقاهرة سنة ١٩٧٦ .

بين بعضها وبعض فيتجلى له الحكم ويتبين المرمى الذى ترمى إليه الآيات الواردة فى الموضوع ، وبذلك يضع كل شئ موضعه ولا يكره آية على معنى لا تريده ، كما لا يغفل عن مزية من مزايا الصوغ الإلهى الحكيم ، وهذه هى الطريقة المثلى ، وخصوصاً فى التفسير الذى يراد إذاعته على الناس بقصد إرشادهم إلى ما تضمنه القرآن من أنواع الهداية ، وإلى أن موضوعات القرآن ليست نظريات بحثة يشغل بها الناس من غير أن يكون لها مثل واقعية فيما يحدث للأفراد والجماعات من أفضية ويتصل بحياتهم من شئون ، وهى تمكن المفسر من علاج موضوعات عملية كثيرة كل موضوع منها قائم بنفسه لا يتصل بسواه ولا يختلط بغيره ، فيعرف الناس موضوعات القرآن بعناوينها الواضحة (١) .

والنظرة العجلى إلى هذا المنقول عن الشيخ توحى بأن الطريقتين لإلقاء بينهما عنده وأنه مال إلى الطريقة الثانية (الموضوعية) دون الأولى (التقليدية) ، وأنه فى ميله إلى هذه الطريقة يعتبر من المفسرين الموضوعيين ، غير أن واقع التفسير عنده قد كشف عن تلاحم هاتين الطريقتين ، وأن كلاهما عنده لم تفن عن الأخرى ، ذلك أنه من جهة لم يلتزم الالتزام الكامل بموضوعات محددة عمد إليها من أول الأمر ، ثم أخذ فى استحضار شروط التفسير الموضوعى المختلفة ليقيم عليها دراسته ، ومن جهة أخرى نجده قد التزم التفسير التقليدى فى تتبع السور القرآنية ، غاية ما هناك أنه لم يلتزم تفسير كل الآيات الواردة ، وإنما وقف فحسب أمام الآيات التى أثارت موضوعات

(١) قصة التفسير — أحمد الزرباصى ص ١٦١ طبع وزارة الثقافة بالقاهرة سلسلة

رآها ضرورية في حياة الأمة ؛ وألزم مانكون لاكتشاف هدى الله فيما أنارت
من تلك الموضوعات ..

ولا نعدو الحقيقة إذا زعمنا أن صنيع شلتوت ليس تفسيراً كاملاً للنص ،
كما أنه ليس تفسيراً كاملاً للموضوعات التي أشار إليها في تفسيره ، ولكنها
بعض الموضوعات المنتخبة من كل سورة ، ولهذا تعد محاولته نموذجاً للتفسير
التحليلي الموضوعي ، ومثلاً لما ينبغي أن يحتذيه المفسرون وهو ما صرح به
الشيخ عند مرده لموضوعات سورة البقرة حين قال: «هذه حبات جانبي العقد
الذي ينتظم موضوعات سورة البقرة والتي جاءت آية البر واسطة لها ، نسردها
(بجرد سرد) على هذا النحو بين يدي تفسيرنا لهذه الآية الكريمة التي اخترناها
نموذجاً للتفسير ، وقد سلكنا بهذا الصنيع سبيلاً غير التي ألفها الناس في التفسير
لنضع بين يدي القارئ الموضوعات التي عرضت لها السورة فيما قبل هذه الآية
وفيما بعدها في سلك واحد يجمع بين حبات كل جانب ، ويعطى للنظر إليه
صورة كاملة لجميع ما احتوت عليه تلك السورة وتعينه على الرجوع بكل مسألة
إلى نوعها وغرضها التي ترتبط فيه مع زميلاتها^(١) .

ونحن لا ننكر شغف الشيخ بالمنهج الموضوعي الذي له فيه محاولات عديدة
سبقت تفسيره هذا ، ولكننا في نفس الوقت لا نستطيع تجاهل طريقته في
عمله هذا الكبير فليس من الحق أن نزعّم أنه من قبيل التفسير الموضوعي
الذي يتوجه إلى موضوع واحد محدد يتناول جميع آياته في القرآن ، لأنه ألزم
بترتيب السورة والسور رغم وقفاته أمام بعض موضوعاتها ، بل أكثر من هذا
ألزم ببيان الوحدة العامة للسورة القرآنية وتآلف موضوعاتها لخدمة هدف

(١) تفسير القرآن الكريم - شلتوت ص ٧٨ - ٧٩ .

معين وإبراز مقصد محدد^(١) ، بالرغم من تنوع هذه الموضوعات وتباعدها وما هكذا يكون التفسير الموضوعي ، كما أنه من جهة أخرى يتميز بظاهرة فريدة وواضحة هي الموازنة بين سور القرآن المشتركة في الهدف أو المتحدة في المقصد أو التي تجمعها ظاهرة ما ، ويعرض لكل ما يتعلق بذلك مع السورة الأولى من هذه السور ، يحلل ويوازن ، ويدرس ويستخلص الهدى من ذلك كله مجتمعا ، وما هكذا يكون التفسير التقليدي أيضاً ، ومن أجل هذا سلكنا محاولته في منهج خاص بها ، وقلنا إنها تمثل حسب نموذجها لهذا التفسير التقليدي الموضوعي ، لأنها في الحقيقة لم تقف أمام - أوحى معظم - الموضوعات التي اشتملتها السورة وسردها هو ، بل وقفت أمام بعض قليل منها لتقول لنا بهذا المنهج ينبغي أن يتناول القرآن ، وعلى هذه الخطوة ينبغي أن يستقبل المسلمون كتاب ربهم^(٢) .

ويكشف أحد المجددين دون ما قصد عن ضرورة التلاحم بين الطريقتين جمعاً لميزات كل منهما ، وتلافياً من المفسر لعب أيهما مفردة ، فإنه إذا توفر على النظرة الجامعة إلى هذه الموضوعات في القرآن حينما عرضت له في السورة فقد آل به الأمر إلى تفسير الموضوعات وكانت وقفاته الطوال المتباعدة عند كل موضوع تركاً لتفسيره وإخلالاً به ، وإن تعرض للموضوع الواحد مراراً كلما عرض في السور المختلفة ، فقد أخل بوحدة الموضوع حين ترك الإلام الجامع به في مقام متصل^(٣) .

(١) راجع : تفسير الشيخ مثلاً لسورة البقرة من حيث المقاصد والأغراض ص ٥١-٥٢

من التفسير .

(٢) تفسير القرآن الكريم — شاتوت ص ١٤ .

(٣) مناهج تجديد ص ٣٠٧ .

وقد تبدو هذه الطريقة غريبة حيث لا تقدم تفسيراً كاملاً للنص القرآني فضلاً عن أنها لم ترتفع فوق مستوى تمزيق النص القرآني وتفكيك ترتيبه ، ولكن لنسأل أنفسنا هل من الضروري أن تنسحب قداصة النص المفسر على التفسير نفسه حتى نحصر تمام الحرص على ترتيبه كترتيب القرآن ؟ أم أن التفسير عملية فنية أو عملية يمكن أن يتلمس من خلالها وجه الهداية القرآنية على أي نحو كانت ؟

ومن هنا كانت تلك الطريقة المزدوجة عند الشيخ تلك التي سمحت له بتفسير النص القرآني وفق ترتيبه التوقيفي ، ثم سمحت له داخل هذا الإطار التقليدي بالتركيز على الموضوعات التي تعرض لها النص عند أول آية فوقف أمامها وجمع إليها آيات القرآن التي في موضوعها ليدرسها من جميع جوانبها ، ثم يعود مرة أخرى إلى الآية التالية في سياق تفسيره التقليدي كما سنرى من نماذجه القرية^(١) .

ومن حق هذه الدراسة الفريدة حقاً أن تأتي على بعض النماذج منها المختصرة جداً ، والتي تكفي في الدلالة على منهج المفسر وطريقته ، وهذا بداية التفسير بفاجئنا الشيخ في تفسير سورة الفاتحة بتحليله لموضوع الحمد في القرآن الكريم ، وارتباطه بربوبية الله تعالى المطلقة للعالمين ، وتوزيع هذه الربوبية ووجوها على باقي سور الحمد في القرآن الكريم فيقول حول قوله

(١) من واجب البحث هنا — وقد تفرد شاتون بهذه الطريقة حديثاً أو كاد — أن نشير إلى بذور بعيدة في تاريخ التفسير جرت على هذا النهج أو قريباً منه ككتاب التي نبيدها عند الإمام ابن تيمية في تفسير سورة النور وبعض السور القصار من جزء عم حيث وثق أمام كل آية من آيات هذه السور ليتحول تفسيرها عنده إلى بحث في مضمونها من خلال القرآن كله « راجع » : الرحمن وسور قصار — شوقي ضيف ص ٨ .
وراجع : دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية ٨/٩ ط التقدم القاهرة ١٩٧٨ م .

تعالى : « الحمد لله رب العالمين » (٢ الفاتحة) : « تقرر هذه الآية ثبوت الثناء المطلق الذي لا يحد لله سبحانه . . . وتقرر أن هذا الاستحقاق إنما كان لأنه سبحانه رب العالمين ، فليس شيء من الكائنات إلا والتزيتة الإلهية شملتة من جميع نواحيه . . . وهذا هو الإنسان الذي جعله الله في أقصى درجات الوجود المادى ، قد رباه فوق هذه التزيتة الجسمية الكونية العامة تزيتة نفسية وعقلية ، ثم رباه تزيتة تشريعية سبيلها الوحي وبعث الرسل ، وكما أنه لا شريك له سبحانه في تزيتة الخلق والتكوين فلا شريك له في تزيتة الوحي والتشريع ، وكما أنه ليس لأحد أن يزعم لنفسه نصيباً في الخلق أو حقاً فيه ، فليس لأحد أن يزعم لنفسه نصيباً في التشريع والتحليل والتحريم ، ومن هنا كان لله في خلقه عامة تزيتتان : تزيتة خلقية ، وأخرى تشريعية وقد انتظمها قوله تعالى : « رب العالمين » (١) .

وفي القرآن غير الفاتحة سور أربع بدأت بالحمد لله هي الأنعام والكهف وسبأ وفاطر ، ومما تجدر ملاحظته أن هذه السور الخمس قد دارت حول بيان ربوبية الله للعالم من ناحيتها ، الخلقية والتشريعية ، وأن سورة الفاتحة تختص من بينها بأنها أجملت ذكر هذه الربوبية من الجانبين ، وأن السور الأخرى جاءت كتفصيل لهذا الإجمال ، وافتتحت كل سورة منها بعد الحمد لله بما يشعر بنوع التزيتة التي فصلتها .

فعلى حين نرى سورة الأنعام تبدأ بقوله تعالى : « الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » (١ الأنعام) فتذكر شأن الخلق والإيجاد ، وتذكر أعراض الكائنات من الظلمات والنور ، وخلق الإنسان

من طين ، والقرون الذين مكنهم الله في الأرض ، والسماء والأنهار وما سكن في الليل والنهار ومفاتيح الغيب . . . إلى غير ذلك مما تغلب عليه ناحية الخلق والتدبير . . . نرى سورة الكهف تبدأ بقوله تعالى : « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً . قوما لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات . . . » (١ - ٢ الكهف) ونمضى في بيان هذه الناحية من ربوبية الله المتصلة بالأمور الغيبية وما فيها من عبرة قصة أهل الكهف ، وتصريفه في هذا القرآن للناس من كل مثل ، وقصة موسى وفناء والعبد الصالح . . . إلى غير ذلك مما تغلب عليه روح الترية الإلهية عن طريق الوحي وإنزال الكتب ..

وعلى حين نرى سورة سبأ تبدأ بقوله تعالى : « الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض وله الحمد فى الآخرة وهو الحكيم الخبير . يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها » (١ - ٢ سبأ) فتذكر جانب الترية الخلقية كما ذكرته سورة الأنعام ، ولكن على نحو آخر كأن تعرض لقصص الأنبياء من جهة ما مكن الله لهم فى الأرض من تسخير بعض الكائنات لهم ، وتذكر سبأ ومساكنهم وما كان لهم من متاع وما أصابهم حين أعرضوا عن دعوة الحق ، وتختتم ببيان عاقبة من ضلوا عن الصراط المستقيم ولم يعملوا عقولهم فى تلك الآيات الكونية « وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فعل بأشياهم من قبل إنهم كانوا فى شك مريب » (٥٤ سبأ) - نرى سورة فاطر تبدأ بقوله تعالى : « الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلاً أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد فى الخلق ما يشاء » (١ فاطر) فتجتمع كما جمعت سورة الفاتحة بين نوعى الترية ، ولكن على تفصيل فتذكر خلق السموات والأرض وتذكر رسل الوحي من الملائكة وأن الله مصدر

الرحمة يديه إمساكها وإرسالها : رحمة بالخلق ورحمة بالتشريع ، ثم تسير في ذكر بعض ظواهر الكتابات من إرسال الريح وإثارة السحاب ، ثم تذكر الذين يتلون كتاب الله ، وتبين أن ما أوحى الله به هو الحق المصدق لما بين يديه . . . وهكذا تتردد بين الترية الخلقية والتشريعية تفصيلا بعد تفصيل (١) .

وينهى الشيخ موازنته بين سور الحمد من حيث ربط هذا الحمد بسببه الظاهر ، وهو ترية المستحق للحمد للحامدين الشاكرين فيقول : « هذه سور الحمد في القرآن ، وهذا هو أسلوبها وكلها مكية نزلت في وقت تأسيس الدعوة إلى التوحيد ، واعتقاد أن الله هو مصدر كل خير يصيب الإنسان من جهة حياته المادية وحياته الروحية ، وكان ذلك بمثابة تمهيد يفرس في النفوس الإقبال على الإيمان ويهيئها لاستقبال ما سينزل من التشريع بعد في رضا وطاعة وخضوع ، وقد أجملت الفاتحة جميع هذا بكلمة « رب العالمين » (٢) .

هذا إجمال موجز لما عرضه الشيخ حول ظاهرة ابتداء بعض سور القرآن بالحمد لله وارتباط هذا الحمد بسببه وهو ربوبية المحمود للحامدين ، وقد عاد الشيخ على ذلك بصورة أكثر تفصيلا مما أجلنا عندما تعرض لتفسير سورة الأنعام ، ووقف أمام بعض موضوعاتها ... عاد إلى الموازنة بين ما سماه سور الحمد في القرآن ليكشف لنا عن مظاهر الربوبية في الخلق والإيجاد وفي الهدى والإرشاد ، وسر اختصاص الله تعالى بالحمد واستحقاقه ، ثم منهج السور

(١) تفسير القرآن الكريم — شاتوت ص ٢٣ — ٢٥ ،

(٢) السابق ص ٢٥ .

المجلس في بيان هذا السر^(١) .

وننبه هنا إلى أننا لسنا بصدد العرض لما احتواه مثل هذا التفسير مما يدل على نهجه الجديد ، ولكننا نشير — فحسب — إلى بعض الوقفات التي وقفها الشيخ أمام ظواهر قرآنية من خلال السور ، والتي ينتزع بها إعجاب القاري وإكباره لهذا الجهد والابتكار .

ففي سورة البقرة يقف القاريء طويلاً مع موضوع : طوائف الناس أمام هداية القرآن ، أو مع موضوع : واسطة العقد من السورة « آية البر » — فضلاً عن الموضوعات التي انتظمت جانبي العقد ولم يتعرض لها — ليرى الدليل واضحاً لا يحتاج إلى تعليق فيم انتهجه الشيخ واجتكره من طريق للتفسير .

وفي سورة آل عمران^(٢) نجد دراسة جديدة عن ظاهرة النداء — بصفة عامة — في القرآن الكريم تعرض لها الشيخ بمناسبة النداءات الستة التي نودى بها المؤمنون في السورة ، وتدور جميعها حول أساس واحد هو تركيز وحدتهم وصيانة كتمانهم ، والاحتفاظ بشخصيتهم كأمة متماسكة لا تختلف ولا تنفرق ، ولا تسمح لعوامل الضعف والانحلال أن تتسرب إليها من داخلها أو من خارجها .

(١) تفسير القرآن الكريم — شاتوت ص ٣٦٣ — ٣٦٨ .

(٢) ما انتهجه الشيخ في موضوعات هاتين السورتين انتهجه في السور الباقية من تفسيره حق سورة التوبة ، ومن الموضوعات التي وقف أمامها : نظام الأسرة وعناية القرآن بشكرهم المرأة وما فيها من استقرار داخلي للأمة ، السياسة المالية وتكافل الأمة ، أسس الاستقرار الخارجي والاحتفاظ بشخصية الأمة ، طرق القرآن في الاستدلال على قضية البعث ، الوصايا العشر ومكانها في الإسلام ، يسألوك في القرآن (مبادئ توجيهية مستنبطة من تنبس آيات السؤال والجواب في القرآن) صفات المؤمنين وتفرقها على سور القرآن .

ويتضح مدى الصدق في دعوى التقليدية الموضوعية التي نزعها المنهجية الشيخ من تتبعه لصور وظواهر النداءات في القرآن الكريم ، ودلالات هذه النداءات من الله تعالى ، وهي دراسة تستجلى بحق ناحية هامة من أسلوب ذلك الكتاب الحكيم في التكاليف والإرشادات^(١) .

أما دراسته لآيات النداء للمؤمنين في سورة آل عمران ، فهي موضوعية من نوع خاص موضوعية داخل السورة الواحدة التي تخدم هدفاً واحداً وتقصّد إلى إرساء مفاهيم معينة من إرشاد للمؤمنين وتعليم لهم ، ويان لكل ما تصلح عليه شئونهم وتستقيم به دولتهم وأمتهم ، ويدرأون به عن آفة سبهم مخاطر الفشل ومكاييد الأعداء .

وهذه النداءات الإلهية الستة^(٢) التي نودى المؤمنون بها بعنوان الإيمان الذي اتصفوا به يتقدم الشيخ بكلمات عنها فيقول : « ما أجدرنا معشر المسلمين — وبخاصة في هذا الوقت الذي انحلت فيه عرى الوحدة الإسلامية ، وتمكنت فيه عوامل الإفساد الداخلية وخارجية من قلوب المسلمين ، فقطعت أواصرهم

(١) تفسير القرآن الكريم — شتوت من ١١٣ .

(٢) تنتظم هذه النداءات الآيات من قوله تعالى : « يأياها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين » . . إلى قوله : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم اليقين وأولئك لهم عذاب عظيم » (١٠٠ — ١٠٥) ، ومن قوله تعالى : « يأياها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم ... إلى قوله : « وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً » (١١٨ — ١٢٠) ، ومن قوله تعالى : « يأياها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة » ... إلى قوله : « هذا بيان للناس وموعظة للفتين » (١٣٠ — ١٣٨) ، ومن قوله تعالى : « يأياها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم خاسرين » . . إلى قوله : « وبئس مثوى الظالمين » (١٤٩ — ١٥١) ثم قوله تعالى : « يأياها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون » (٢٠٠ آل عمران) .

وجعلتهم طعمة لأعدائهم ، ووقفت بهم عن بلوغ الغاية السامية التي رشحهم لها العناية الإلهية بما أمدتهم به من دين صالح وهداية قويمية وأخلاق متينة وهي قيادة العالم إلى سواء السبيل، والوصول به إلى الحياة السعيدة ، ما أجدرنا أن نستمع إلى هذه النداءات الإلهية وأن نتدبرها وأن نعقل معناها وأن ندرك وحيا وأن نجعلها نبراسا في الحياة لتعود إلينا صولة الأمة القوية ومكانة الأخلاق القويمية ، ونزل المنزلة التي أرادها الله لنا وأنزل كتابه لأجلها ، « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم » (١٦ المائدة (١)).

ومن قول الشيخ في واحد من هذه النداءات التي تمس صميم الحياة مشيراً إلى الخطر المحقق ، والفخاخ المنصوبة للأمة والأقوال المرتفعة بإباحة ما حرم الله من الربا ، يقول : « إن هذا موضوع قد أنير كثيراً وشغل الأفكار منذ أنشبت المدنية الحديثة أظفارها في أعناق المسلمين ، وعمل أهل التشكيك في صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان عملهم المثابر المتواصل في الفتنة عن دين الله ، والقضية في الحقيقة ليست قضية الربا أو غيره من المعاملات المالية ، وإنما هي قضية الشريعة الإسلامية كلها ، وقد انصرف عنها أهلها ، وتعلقوا بأهداب غيرها من قوانين الأمم الغالبة .. ولو كان للإسلام اليوم دولة وقوة ، لكان تشريعه هو المتبع ، ولـكان للأمم والشعوب من الوسائل الاقتصادية العملية ما يغنيهم عن الربا وغير الربا مما حرمه الإسلام ، وإن للكسب لموارد طبيعية هي الأساس والقطرة كالزراعة

والصناعة والتجارة والشركات المساهمة والتعاونية^(١) .

وبعد أن يبين السر في تجريم الربا ، ونظرة الإسلام إليه من الوجهتين الأخلاقية ، والاقتصادية ، ويحجب عن شبهات العصريين في استباحة الربا وإثبات فشل الرأسمالية وغيرها من نظم مالية أخرى يخلص إلى القول : « بأن كل محاولة يراد بها إباحة ما حرم الله ، أو تبرير ارتكابه بأي نوع من أنواع التبرير بدافع المجارة للأوضاع الحديثة أو الغريبة ، والاختلاع عن الشخصية الإسلامية — إنما هي جراءة على الله وقول عليه بغير علم ، وضعف في الدين ، وتزلزل في اليقين ، وقد سمعنا من يدعو إلى البغاء العلني ، ويحيزه ، ويطالب بالعودة إليه ، ويرى أنه إنقاذ من شر أعظم يصيب الأمة : من انتشار البغاء السري ، وبمثل هذا يتحلل المسلمون من أحكام دينهم حكماً بعد حكم حتى لا يبقى لديهم ما يحفظ شخصيتهم الإسلامية^(٢) . »

وتحت عنوان « الحذر من طاعة الكافرين » يث الشيخ توجيهاته في مواجهة التحديات المعاصرة لبعث الروح القرآنية في الأمة حتى تعود إليها شخصيتها الإسلامية وتحرر من التبعية والذوبان في الشخصيات الأرضية داعياً المسلمين إلى تحكيم القرآن في جميع شؤون حياتهم باعتباره عقيدة وشرعة ونظام حياة ، فيقول في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إن ططيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم خاسرين » (١٤٩ آل عمران) : « إن الكلام شامل لجميع المؤمنين وجميع الكفار وقد تضمنت الآيات أموراً ثلاثة : أولها نهى الله للمؤمنين عن أن يطيعوا الكافرين ، حيث بين لهم أن في

(١) تفسير القرآن الكريم — شاتوت ص ١٤٨ .

(٢) السابق ص ١٥١ .

إطاعتهم الانقلاب على الأعقاب وخسران الدنيا والآخرة ، وهذه حقيقة يجب أن تكون ماثلة أمام أعين المؤمنين في كل زمان ومكان ، فإن الكفر عدو الإيمان ، ولا يزال العدو يحارب عدوه ، ويتربص به الدوائر حتى يوقعه ويهزمه لو استطاع ، وأهل الكفر لا يفتنون يحاربون المسلمين ليردوهم عن دينهم ويعيدوهم في ملتهم ، ولهم في ذلك أساليب ليست الحروب أشدها ولا أفظعها ، منها غزو أفكارهم بمبادئهم الفاسدة التي يصورونها لهم في صورة الإصلاح والتقدم ، والمدنية ، ومنها إغراء العداوة بينهم وتقطيع الأواصر بين شعوبهم وطوائفهم ، فهم يخيلون لكل فريق من المسلمين أنه هو الحق ، وهو الجدير بالزعامة وعلمائهم خير العلماء ، وقادتهم هم أعظم القادة ، وبلادهم هي خير البلاد ، لا يريدون بذلك إلا أن يحولوا بينهم وبين التفاهم والتقارب لأنهم إذا تفاهموا وتقاربوا كانوا قوة ، وكانت لهم العزة ، وبطل من بينهم سحر الاستعمار ، ولم يعد لأهل الكفر سلطان عليهم ولا تأثير فيهم . . .

وإن تاريخ الاستعمار على ذلك لشهيد ، فما من شعب كان للمستعمرين سلطان عليه أو نفوذ فيه إلا أحيوا فيه العصية وأوقدوا في قلوب أهله نيران الخصومة لإخوانهم ، فهم يقطعون في داخل البلاد أواصر الأخوة والقربى باسم الخلافات الحزبية ، ويقطعون في خارجها صلات المحبة والتعاون باسم الخلافات الطائفية ، ولا يزالون يغدون هذه النيران بما استطاعوا حتى تأتي على كل شيء .

وقد حفظ التاريخ في هذه الناحية صوراً كريهة احترب فيها المسلمون بعضهم مع بعض في الشعب الواحد ، فكان منهم قاتلون ومقتولون تحت راية

الغاصب المحتل، وأى شيء أقطع من أن يقتل الأخ أخاه بتغير برعدوها المشترك؟ ولو أننا معشر المسلمين عملنا بإرشاد الله لنا ، وبما تضمنه كتابه الحكيم من هداية وتعليم ، لما كان هذا شأننا معهم ، ولما كنا أطعمناهم فبكناهم بهذه الطاعة من أعناقنا وأعناهم على أنفسهم (١) .

ونقرر هنا بعد هذه الأشواط من تفسير القرآن الكريم للشيخ أن هذه الطريقة التي وصفناها عنده كانت آخر العهد به ، أما قبل ذلك فقد سبقت له محاولات عديدة في دروسه الإذاعية ونشر بعضها منها في مجلات دورية ، ولكن هذه المحاولات بطبيعة الحال كانت تأخذ شكل المقال التفسيري ، وفي كثير من الأحيان كانت تصعد إلى مرتبة التفسير الموضوعي الذي يجمع آيات الموضوع الواحد في استقراء ويتتبع دلالة الألفاظ ومحتواها حين تكون محتوياتها محور الموضوع المدروس ، كما يتضح من هذا المثال الأخير ، والذي نقبسه مما نشر له بمجلة الرسالة ويدور هذا الموضوع حول إجابته عن سؤال ورد إلى مشيخة الأزهر وجاء فيه : هل عيسى (س) حي أو ميت في نظر القرآن الكريم والسنة المطهرة ؟ وما حكم المسلم الذي ينكر أنه حي ؟ .

أجاب الشيخ بقوله : « أما بعد : فإن القرآن الكريم قد عرض لعيسى عليه السلام فيما يتصل بنهاية شأنه مع قومه في ثلاث سور يقول في الأولى منها : « ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين . إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة .. » (٥٤ — ٥٥ آل عمران) ، ويقول في

(١) تفسير القرآن الكريم ص ١٥٣ .

الثانية : « وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا . بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً » (١٥٧ - ١٥٨ النساء) ، ويقول في الثالثة : « وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد » (١١٦ - ١١٧ المائدة) .

فآية المائدة الأخيرة تذكر لنا شيئاً آخر وياً يتعلق بعبادة قومه له ولأمه في الدنيا ، وهي تقرر على لسان عيسى عليه السلام أنه لم يقل لهم إلا ما أمره الله به ، وأنه كان شهيداً عليهم مدة إقامته بينهم ، وأنه لا يعلم ما حدث منهم بعد أن توفاه الله ، وكلمة « توفي » قد وردت في القرآن كثيراً بمعنى الموت حتى صار هذا المعنى هو الغالب عليها المتبادر منها ، ولم تستعمل في غير هذا إلا وبجانبها ما يصرفها عن هذا المعنى^(١) ... ومن حق كلمة « توفيتني » في الآية أن تحمل على هذا المعنى المتبادر ، وهو الإمانة العادية التي يعرفها الناس ،

(١) راجع الآيات : « قل يتوفاكم ملك الموت » (١١ السجدة) ، « إن الذين توفاهم الملائكة » (٩٧ النساء) ، « ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة » (٥٠ الأنازل) ، « حتى إذا جاء أحدهم الموت توقته رسلنا » (٦١ الأنعام) ، « ومنهم من يتوفى » (٥ الحج) ، « حتى يتوفاهن الموت » (١٥ النساء) ، « توفني منهن » (١٠١ يوسف) .

ويدركها من اللفظ ومن السياق الناطقون بالضاد^(١)...

أما آية النساء التي تقول : « بل رفعه الله إليه » والتي فسرها كثير من المفسرين برفع جسده إلى السماء فقد أثبت الشيخ اضطراب ما اعتمد عليه هؤلاء من روايات ، أو أحاديثها التي لا تثبت بها عقيدة ، فضلاً عن أننا إذا رجعنا إلى قوله : « إني متوفيك ورافعك إلى » في آيات آل عمران مع قوله : « بل رفعه الله إليه » هنا وجدنا الثانية إخباراً عن تحقق الوعد في الأولى ، وقد كان بالتوفية والرفع والتطهير من الذين كفروا ، فإذا جاءت الثانية خالية من التوفية والتطهير ، فيجب أن يلاحظ فيها ما ذكر في الأولى جمعاً بينهما ، والمعنى أن الله توفي عيسى ورفعته إليه ، وطهره من الذين كفروا ، أو كما قال الألوسي : « إني مستوفي أجلك وعميتك حتف أذك ، لا أسلط عليك من يقتلك ، وهو كناية عن عصمته من الأعداء ، وما هم بصدد من الفتك به عليه السلام » ، والظاهر أن الرفع الذي يكون بعد التوفية هو رفع المكانة لا رفع الجسد ، خصوصاً وقد جاء بجانبه قوله « ومطهرك من الذين كفروا » مما يدل على أن الأمر أمر تشريف وتكريم^(٢) . وقد جاء الرفع في القرآن كثيراً بهذا المعنى^(٣) .

وينتهي الشيخ إلى الخلاصة من هذا البحث بقوله : إنه ليس في القرآن الكريم ولا السنة المطهرة مستند يصلح لتكوين عقيدة بظمن إليها القاب

(١) الرسالة — العدد ٤٦٢ سنة ١٩٤٢ ص ٥١٥ .

(٢) الرسالة ٤٦٢ ص ٥١٦ .

(٣) راجع الآيات : « في بيوت أذن الله أن ترفع » (٣٦ النور) ، « ترفع درجات من نشاء » (٨٣ الأنعام ، ٧٦ يوسف) ، « ورفعنا لك ذكرك » (٤ الشرح) ، « ورفعناه مكاناً عالياً » (٥٧ مزيم) ، « يرفع الله الذين آمنوا منكم » (١١ المجادلة) .

بأن عيسى رفع بجسده إلى السماء ، وأنه حي الآن فيها ، وأنه سينزل آخر
الزمان إلى الأرض ، وأن كل ما تفيد الآيات الواردة في هذا الشأن هو وعد
الله عيسى بأنه متوفيه أجله ورافعه إليه وعاصمه من الذين كفروا ، وأن
هذا الوعد قد تحقق ، فلم يقتله أعداؤه ، ولم يصلبوه ، ولكن وفاه الله أجله
ورفعه إليه ، وأن من أنكر أن عيسى قد رفع بجسده إلى السماء ، وأنه حي
فيها إلى الآن ، وأنه سينزل منها آخر الزمان ، فإنه لا يكون بذلك منكراً
لما ثبت بدليل قطعي ، فلا يخرج عن إسلامه ولا إيمانه ولا شبهة في إيمانه
عند الله ، والله بعباده خير بصير (١) .

(١) الرسالة العدد ٤٦٢ سنة ١٩٤٢ ص ٥١٧ .

(ب) من المنهج الموضوعي

تمهيد : حول الوحدة الموضوعية والمنهج الموضوعي

لعل من المناسب هنا أن نذكر بما نقصده من المنهج الموضوعي ، وماهي الموضوعية في القرآن الكريم التي تتطلب — أو يمكن — أن تدرس بمنهج موضوعي يخالف ما استقر عليه الأمر طويلا من درس تفسير القرآن على نهج تقليدي ..

وبادئ ذي بدء يلتفت النظر أن القرآن الكريم مع متانة أسلوبه ، وقوة بلاغته نجد فيه ظاهرة عجيبة هي ما نسميه تكرار الموضوع الواحد في سور مختلفة وبأساليب متباينة ، فمثلا يصف القرآن الكريم الإنسان بأوصاف متعددة في أماكن متعددة في سور مكية وأخرى مدنية ، وهي أوصاف في مجموعها تكشف عن الإنسان وتبين عن حقيقته من غرائز وميول وطباع ، ومع هذا تأتي كل آية حول الإنسان مناسبة تماماً لما قبلها وما بعدها من الموضوع الذي وردت فيه .

وإذا كان القرآن الكريم عربياً غير ذي عوج ليس فيه اختلاف أو تباين ، فعلى أي أساس ورد ذكر الموضوع الواحد على هذه الصورة المتناثرة والمفرقة في القرآن الكريم ؟ وإذا كانت آية دراسة منصفة في هذا الشأن لا بد منتهية إلى أن ما يسمى بالتكرار في القرآن الكريم لشئ واحد من زاوية واحدة ليس له وجود في القرآن ، فعلى أي أساس — كما قلنا — وردت جوانب الموضوع الواحد مفرقة متناثرة كما نرى ؟

إن هذا الأساس — مادام ليس تكراراً ، ولا تبايناً أو اختلافاً — هو

الوحدة الموضوعية التي تكامل فيها جوانب الموضوع المفرقة في السور ، وفي كثير من السور لكل قضية أو جانب من هذا الموضوع موضع ومناسبة لذكره فيها ، فإذا ما أخذت هذه القضايا المتناثرة أو الجوانب المفرقة — لحكم وأسرار — وجمعت معاً تكون منها موضوع واحد متكامل هو ما نسميه بالوحدة الموضوعية في القرآن الكريم أو وحدة الموضوع^(١) .

والموضوع في القرآن الكريم إذا ما أخذ بهذا المعنى من الوحدة ، ودرست آياته وفسرت على ضوء هذا الاعتبار بمعنى أن الآيات الكريمة التي نزلت فيه وذكرت في سور متعددة ، واختلعت في نزولها وقتاً ومكاناً ومناسبة تكون موضوعاً واحداً متكاملًا متناسقاً لا تكرر فيه أو اضطراب — كان ذلك التفسير والدرس من قبيل التناول والنهج الموضوعي^(٢) .

فإذا ما أضفنا إلى ذلك التناول شروطاً محددة تدور حول ترتيب هذه النصوص من حيث نزولها والنظر في دلالة موادها اللغوية وغير ذلك مما وضعه دعاة المنهج الموضوعي ، حينئذ يكون التناول والنهج الموضوعي قد اكتملت أدواته واستوت قواعده ، وهو مستوى نقرر هنا بمناسبة التعرض له — أنه لم يتحقق مكتملاً لدى أحد المفسرين حتى عند دعاة هذا المنهج أقسامهم نظراً لصعوبة تحقيق شروطه بوجه عام ، وعلى هذا الأساس سوف نقف عند بعض المحاولات التي أخذت طريقها إلى هذا المستوى وارتفعت عن أن تكون وجهة

(١) الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم — محمد محمود حجازي ص ٢٥ — ٢٨ طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٧٠ .

(٢) أشرنا قبل إلى أن تكاملية الموضوع القرآني كنيحة بكل كبير من المشكلات التي أثبتت في الفكر الإسلامي ، وعلى سبيل المثال مسألة التكرار هذه التي تؤخذ على التسق القرآني ، ثم مسألة التوفيق بين الآيات التي يبدو في ظاهرها التعارض على حين أن كلا منها يعبر عن حالة تغاير ما تعبر عنها الأخرى ، أو تخص مرحلة لامتني الأخرى وهي مسألة ارتكـب فيها السلف الشطط حتى أنهم اضطروا إلى القول بالنسخ بين الآيات المحكمات ..

نظر في تفسير آية في موضوع قرآني ، أو مقالا تفسيرياً يستند — بحسب —
إلى الاستدلال بالنصوص لدعم وجهة نظر المفسر في هذا الموضوع . .

ومن الحق أن نقول هنا إن جهد المفسر الحديث في ذلك المجال كان جهداً
مشرقاً وغزيراً يضاعف من مسئولية مجرد إحصائه أو الإشارة إليه فضلاً
عن التعرض له بالدرس والتقويم^(١)، ولكننا تكتفي بما تيسر لنا الحديث عنه هنا
مما ننتخبه ونختاره وأول ما نتعرض له :

-
- (١) ثبت هنا ما وقع لنا من هذه المحاولات ويندرج ضمن الاتجاه الهادئ مع أخذ
صفة الموضوعية في المنهج فن ذلك ؟ —
(أ) الإنسان في القرآن الكريم — العقاد .
(ب) العدالة الاجتماعية في الإسلام — سيد قطب .
(ج) موقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة — محمد إسماعيل عبيد .
(د) الصبر في القرآن الكريم — يوسف القرضاوى .
(هـ) مشكلة الفقر وكيف نعالجها الإسلام — القرضاوى .
(و) منهج القرآن في بناء المجتمع — محمود شاتوت .
(ز) منهج القرآن في بناء المجتمع — محمد البني .
(ح) من مفاهيم القرآن في العقيدة والشرعة — محمد البني .
(ط) الدين والدولة في توجيه القرآن الكريم — البني .

١ — دستور الأخلاق في القرآن الكريم — للدكتور

محمد عبد الله دراز^(١)

وهي محاولة لدرس النظرية الأخلاقية في القرآن الكريم مقارنة بالنظريات الأخرى قديمها وحديثها من جهة ، ثم تصنيف موضوعي للأخلاق العملية في القرآن الكريم في صورة النصوص التي صيغت فيها هذه الأخلاق العملية ، وقد اقتضت الدراسة التعرض في قسمها النظري الأول إلى جوانب النظرية الأخلاقية من النية ودوافع العمل والجهد إلى الإلزام والمسئولية والجزاء ، أما قسمها الثاني فقد خصص للأخلاق العملية في نصوصها القرآنية التي جاءت موزعة بين الأخلاق الفردية فالأسرية فالاجتماعية ، ثم أخلاق الدولة والأخلاق الدينية عامة .

ولسنا نجد هنا من هو أوضح حديثاً من المؤلف نفسه في توضيح الجوانب التي نعتبره بها من المفسرين الموضوعيين ، فبعد أن يشير إلى الوضع السابق لموضوع الأخلاق في الكتب المقدسة القديمة والفلسفات السابقة ودراسات المسلمين النظرية في هذا المجال ، ثم إلى التصنيف الموضوعي للأخلاق العملية خاصة ما قام به الفزالي في جواهر القرآن يبدأ في تصوير محاولته ومنهجه

(١) ألفت هذه الدراسة بالفرنسية وحاز بها صاحبها على دكتوراه الدولة من جامعة السربون سنة ١٩٤٧ ، وقد عرّبها ونشرها سنة ١٩٧٣ الدكتور عبد الصبور شاهين وراجعها الدكتور السيد محمد بدوي وكانت قد طبعت النسخة الفرنسية سنة ١٩٥٠ جامعة الأزهر .

فيها بنقد المصنفين الموضوعيين فيقول : « إن جميع المؤلفين — بما فيهم الغزالي — وقد جمعوا بطريقةهم الآيات القرآنية بترتيب السور — جعلوا من مختاراتهم مجرد جمع لمواد متفرقة لا تربط بينها روح قرابة ولا يظهر فيها تسلسل للأفكار ، وعندما فقدت الوحدة الأولى لكل سورة على أيديهم لم يستطيعوا أن يكلوا عملهم بإيجاد وحدة منطقية تربط بين الأجزاء المختارة أو تصنيف منهجي تقتضيه قاعدة التعليم ...

وهكذا لم ينهض أحد — فيما نعلم — باستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعة ولم يحاول أحد أن يقدم لنا مبادئها وقواعدها في صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات الغريبة عنه ، وتلك هي المهمة التي اتدبنا للوفاء بها هنا^(١) .

ويكشف لنا الدكتور عن الموضوعية التفسيرية وهو يقدم لنا تقسيمه لدراسته ومنهجه الدلالي والمنطقي فيها مقارنة بمنهج الموضوعيين السابقين فيقول : « الواقع أن دراستنا للنص القرآني قد أوجت إلينا لا بوجود هذين الفرعين لعلم الأخلاق فحسب (الأخلاق النظرية والأخلاق العملية) بل لقد كشفت لنا عن أن الصورة التي جاءت بها بلغت درجة من السكال لا ينبغي وراءها شيء ... ولسوف يختلف منهجنا في عرض هذا الجانب (العملي) عن منهج سابقينا ، فلما كنا لا نرى من اللازم أن نستوعب النصوص والآيات ذات الاتصال بالموضوع فقد اكتفينا بأن سقنا بعضا منها ذا دلالة كافية على القواعد المختلفة للسلوك ..

(١) دستور الأخلاق في القرآن — دزاز ص ٧ ، ٨ طبع الكويت

واتبعنا أخيراً نظاماً منطقياً بدلاً من التزام نظام السور (الذى اتبعه الغزالى) أو النظام الأبجدي للمفاهيم (الذى اتبعه .. « جول لابوم ») ، فالنصوص فى عملنا هذا مجمعة فى فصول بحسب نوع العلاقة التى سيقبث القاعدة لتنظيمها ، وقد ميزت فى داخل كل طائفة عدة مجموعات صغيرة من النصوص وضعنا لها عنواناً فرعياً بوجز التعليم الخاص الذى يستقى منها بحيث يتاح للقارىء أن يجد الحكم الذى يبحث عنه بكل سهولة ، وتنظيم النصوص بمجموعها على هذا الوجه يبنى لنا منهجاً كاملاً للحياة العملية كما رسمها القرآن كيف ينبغي على الإنسان أن يسلك مع نفسه وفى أسرته ، ومع الناس أجمعين؟ .. وما المبادئ التى يجب أن تحكم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين ، وبين الدول أو المجتمعات وكيف يؤدى الإنسان العبادة لله^(١) .

أما عن الأخلاق النظرية التى هى جزء من الفلسفة بصفة عامة والتى يقرر الدكتور أن النصوص المتعلقة بها ليست بكثرة ووضوح نصوص الأخلاق العملية — فيقدم لدراستها بالإجابة عن السؤال كثير الترداد : هل القرآن كتاب نظرى يمكن أن يلتمس فيه ما يلتمس من الأعمال الفلسفية ومؤلفاتها ؟ ويحيب بأن القرآن ليس عملاً فلسفياً يعتمد على طرائق المنهج العقلى (التعريف — التقسيم — البرهنة — الاعتراضات — الإجابات) تلك التى تؤثر على الجانب العقلى من نفس الإنسان فحسب ، بل إن للقرآن منهجه الذى يتوجه إلى النفس بأكملها فيقدم إليها غذاء كاملاً يستمد منه العقل والقلب كلاهما ما يغمرهما به من المعرفة فجأة ودون بحث أو توقع^(٢) ..

وبعد أن يستطرد الدكتور فى بيان مواضع الالتقاء والافتراق بين

(١) دستور الأخلاق ص ٨ — ١٠ .

(٢) السابق ص ١٣ ، ١٤ .

القرآن والفلسفة ، يختم إجابته بعدم اكتفاء القرآن بتشجيع الفلسفة الحققة ، بل إنه يمدّها أيضاً بمواد موضوعاتها حيث نجد عنده حديثاً هاماً عن تكاملية الموضوع الأخلاقي — والقرآني بصفة عامة — على الرغم من تناثر أجزائه ومكوناته في القرآن الكريم فيقول : « فليس يكفي إذن أن نقول : إن القرآن لا ينكر الفلسفة الحققة وليدة التفكير الناضج وعاشقة اليقين ، ولا يكفي كذلك أن نقول : إنه يوافقها ويشجعها ، بل ينبغي أن نضيف إلى ذلك إنه يمدّها بمادة غزيرة في الموضوعات والاستدلالات ولا ريب أن القرآن لا يقدم إلينا هذه الحقائق الأساسية مجمعة في صورة نظام موحد ، بيد أننا نتساءل : إذا كان نظام كهذا لم يوجد كاملاً ، أفلا يوجد في هذا الكتاب جميع العناصر الضرورية والكافية لبنائه ؟ والحق أنه لا مرء في أن القرآن مشتمل على جميع العناصر الأساسية للفلسفة الدينية : أصل الإنسان ، مصيره ، وأصل العالم ومصيره ، ومبادئ السبب والغاية ، وأفكار عن النفس وعن الله ... وإن دراسة مثل هذا الموضوع لجديرة أن يخصص لها عمل مستقل^(١) .

وبالنسبة للمسألة الأخلاقية فلقد سأل المؤلف نفسه هذا السؤال ووجد له من خلال بحثه الحل الإيجابي في النصوص وهو يتتبع سمات « الواجب » ويكشف عن طبيعة « السلطة » التي ينبعث عنها « الإلزام » أو التكليف ، وعن درجة المسؤولية الإنسانية وشروطها ، وعن طبيعة الجهد المطلوب للعمل الأخلاقي ، والمبدأ الأسمى الذي يجب أن يحفز الإرادة للعمل وفي كل من هذه المسائل استطاع أن يستخلص عدداً من الصيغ العامة تحدّد رأي القرآن :

(١) دستور الأخلاق ص ١٥ .

وتستوفى الناحية النظرية التي تصور عناصر الحياة الأخلاقية في القرآن الكريم، وهو في أثناء ذلك كله يجعل من القرآن الكريم دائماً نقطة ارتكازه ، ويعتمد في استخلاصه للإجابة على المسائل المطروحة اعتماداً مباشراً على النصوص القرآنية^(١) .

غير أن الدكتور رأى أن ما توصل إليه من درس الجانب النظرى الأخلاقى فى القرآن لا يشبع إلا حاجة عقلية ، وعلى الرغم من أنها تهدى إلى المبدأ الوحيد الذى يقع فى قلب النظام الأخلاقى ، والذى يمكن أن يتلخص فى فكرة «التقوى» التى تضم أعمق الاحترام للمثل الأعلى ، فإن حاجتنا إلى رؤية الفضيلة ما تزال أعظم من حاجتنا إلى تعريفها ، فإذا يجب أن أعمل ؟ ذلكم هو الغذاء اليومى للنفس الإنسانية ، ولسوف تكون مثل دراسته بادية النقص لو أنها — بعد أن كشفت فى القرآن عن الأساس النظرى وعن المبادئ العامة للأخلاق — أعرضت عن مشاهدة الآثار العظيمة للأخلاق التطبيقية التى قدمها القرآن الكريم فى كل ميادين الحياة^(٢) .

ولا نزعم هنا أننا بصدد التقديم لمثل هذا العمل الضخم أو العرض له ، وإنما نحن نحيل فحسب إلى دراسة قرآنية لا يمكن أن يقال عنها — من وجهة النظر التفسيرية — إلا أنها عملى جاد وفكر خلاق على طريق التفسير الموضوعى الذى يكشف عن هدى القرآن فى مجال الأخلاق ليسهم فى صنع الحياة وبناء الإنسان المسلم الذى لا يجد قدره إلا فى مجالات الصراع وميادين القتال ضد أعداء الله وأعداء الأخلاق القرآنية ، وكما

(١) السابق ص ١ ، ب من تقديم الدكتور السيد بدوى .

(٢) دستور الأخلاق ص ٦٨٧ .

يقول المعرب « إن دستور الأخلاق في القرآن رسالة ضمير صادق الإيمان ، عميق الإدراك لمشكلات طائفة وبخاصة عالم العروبة والإسلام ، سديد النظرة إلى ما جاء في القرآن من إشارات عميقة ، دقيق الحكم في كل ما قدم من مناقشات تفسيرية ، أو مقارنات فلسفية^(١) .

(١) دستور الأخلاق في القرآن الكريم ص م . ب من كلمة المعرب .

٢ — المرأة في القرآن الكريم — عباس محمود العقاد

ومن الدراسات المهمة في هذا الاتجاه الهدائي ذات المنهج الموضوعي دراسة عملاق الفكر العربي والإسلامي المرحوم عباس العقاد حول المرأة في القرآن الكريم ، وهي الدراسة التي نشهد له — مع إسلامياته عامة وسائر دراساته الأخرى في تفسير القرآن الكريم خاصة — بمكانته اللاتقة به بين المفسرين الهدائيين ؛ لأن القرآن الكريم كما يرى كتاب تبليغ وإقناع وتبيين ، وقوام هذه الفضيلة فيه التوافق التام بين أركانه وأحكامه وبين عقائده وعباداته وبين حجته ومقصده^(١) ، كما أن الوقوف عند مقاصد القرآن الكريم في الهداية هو الذي يقدم للإنسانية ما تعجز العلوم المادية عن تقديمه من نفع وهداية^(٢) .

وقد أدار العقاد دراسته هذه عن المرأة على الجوانب الثلاثة الكبرى التي تدور عليها مسألة المرأة في جميع العصور كما يقول ، وهي الجوانب التي تنطوي في النهاية على جميع المسائل الفرعية التي تعرض لها في حياتها الخاصة أو الاجتماعية ، وهي أولاً : صفتها الطبيعية ، وما يتعلق بها من قدرة وكفاية ، قدرتها وكفايتها لخدمة نوعها وقومها ، وثانياً : حقوقها وواجباتها في الأسرة والمجتمع ، ثم المعاملات التي تفرضها لها الآداب والأخلاق في شئون العرف والسلوك .

وقد انتهى العقاد من دراسة هذه الجوانب بمسائلها الفرعية الخاصة

(١) الإنسان في القرآن الكريم العقاد ص ١٨ .

(٢) انساب ص ٢١٥ .

بالمرأة ، وبيان موضعها من أحكام القرآن الكريم — انتهى إلى أن آيات الكتاب الحكيم قد فصلت القول في هذه الجوانب جميعاً ، وكانت في كل جانب منها فصل الخطاب الذي لا معقب عليه إلا من قبيل الشرح والاستدلال بالشواهد المتكررة التي تتجدد في كل زمن على حسب أحواله ومدارك أبنائه^(١) .

وقد اهتم العقاد بصفة خاصة في هذه الدراسة بإبراز المطابقة التامة بين أحكام القرآن وأحكام الواقع والمنطق والمصالح الإنسانية ، فالصفة التي وصفت بها المرأة في القرآن الكريم — كما يقول — هي الصفة التي خلقت عليها ، أو هي صفتها على طبيعتها التي تحيا بها مع نفسها ومع ذويها ... والحقوق والواجبات التي قررها كتاب الإسلام للمرأة قد أصلحت أخطاء العصور السابقة في كل أمة من أمم الحضارات القديمة ، وأكسبت المرأة منزلة لم تنكسبها قط من حضارة سابقة ، ولم تأت بعد ظهور الإسلام حضارة تفتى عنها ، بل جاءت آداب الحضارات المستحدثة على نقص ملموس في أحكامها ووصاياها ، فأخرجت من حسابها حالات لا تهمل ، ولا يذكر لمشكلاتها حل أفضل من حلها في القرآن الكريم ، أما المعاملة التي حمدها القرآن وندب لها المؤمنين والمؤمنات فهي المعاملة « الإنسانية » التي تقوم على العدل والإحسان ، لأنها تقوم على تقدير غير تقدير القوة والضعف ، أو تقدير الاستطاعة والإكراه^(٢) .

وقد استلزمت الدراسة لتكشف عما التزمت به أن تتبع كل المسائل الفرعية المتعلقة بهذه الجوانب الثلاثة ، والتي انتظمت فصول الدراسة من الدرجة التي فضل بها الرجال على النساء وما جبلت عليه المرأة من كيد

(١) المرأة في القرآن الكريم — العقاد ص ٥ طبع دار الإسلام بالقاهرة

سنة ١٩٧٣ .

(٢) المرأة في القرآن — العقاد ص ٦ .

وربما وقدرة على الغواية والإغراء ، ثم علاقتها بالرجل ، وما انطوت عليه طبيعتها من تناقض في الطبع الأتئوى وغيره مما تكشف عنه قصة الشجرة التي منعت هي وآدم من أكلها .

وينتقل العقاد إلى خلائق المرأة المحمودة سواء كانت من وحى طبيعتها ، أو تطبيع الرجل لها كالحياء والحنان والنظافة وغيرها ، ثم يعرض لمسألة المرأة في القرآن الكريم وتصحيحه لوضعها ، ورفعها عنها لعنة الخطيئة الأبدية ، ووصمة الجسد المزدول ، وفي الفصول التالية لذلك من الدراسة يعالج مسألة الحجاب وحقوق المرأة المادية ، لينتقل بعد ذلك إلى الصلات الأسرية بينها وبين الرجل من الزواج والطلاق ومشكلات البيت ، ويعالج أموراً تاريخية خاصة تتعلق بهذه الروابط الأسرية والكرامة الإنسانية كزواج النبي من نساء كثيرات ، ومسألة السراري والإماء .

وتأتي الدراسة إلى نهايتها لتعقب بما يربط قضية المرأة في القرآن الكريم بما آل إليه وضعها في واقعنا الحالي ، وما انتهت إليه قضيتها حيث تسلمناها مشوهة عن الغرب ، وكل ما يمكن أن يقال عن حق لها أو رعاية ظفرت بهما في النهضة الحديثة ، فإنما هو من قبيل الإجراءات الضرورية الناشئة من حاجة المجتمع لها للعمل في المصانع ومرافق الاقتصاد وليس من قبيل الحق الإنساني الملازم للإنسان حيث كان .

ولم تكن المرأة عامة كذلك — بحقوقها وواجباتها — منذ أدركتها شريعة الإسلام ، فلم تنقاص حقاً ، ولم تلتق واجباً من مخالف الفتنة الجامعة ، ولا من برائن المصنع الشحيح ، وإنما هي صاحبة هذه الحقوق وهذه الواجبات لأنها من خلق الله على قسطاس المساواة العادلة بين الحقوق والواجبات^(١) .

(١) المرأة في القرآن الكريم ص ١٣٢ .

ويتهى العقد فى هذا التعقيب بالتعليق على توزيع القرآن لأعباء الحياة على الجنسين ، واستخلاص هداية وعبرة القرآن من ذلك ، فيرد الحياة إلى طبيعتها التى يريدّها القرآن بعد أن انحرفت — بانحراف مكان المرأة — عن سوائها السبيل ، وأنه لا خير للعالم ولا حفاظ عليه إلا بعودة المرأة إلى مكانها واحتفاظها بمحفظها الخالد ، فيقول : « ملاك العدل والمصلحة بين الجنسين أن تجري الحياة بينهما على سنة التعاون والتقسيم لا على سنة الشقاق والتناضل بالمطالب والحقوق ، وليس الخلاف بينهما بالخلاف الذى ينض بالصراع على كفاية واحدة يدعيها كلاهما فى مقام الخصومة ، ولكنه خلاف على كفاية بينهما أصح لتلك وإن صلح كلاهما لكفاية الآخر فى كثير من الأحيان .

ولا جدال فى الوظيفة المثلّية التى تستقل بها المرأة ، وهى حماية البيت فى ظل السكنية الزوجية من جهاد الحياة ، وحضانة الجيل المقبل لإعدادة بالقريبة الصالحة لتلك الجهاد ، وليست هذه الحصة بأصغر الحصتين : ليس تدير السكينة فى الحياة بأهون من تدير الجهاد ، وليس العمل الصالح لسياسة الغد بأهون من العمل الصالح لسياسة اليوم ، وأن الحياة العامة لتتحرّف فينحرف البيت عن سوائه ، وتعجز المرأة والرجل معا عما يستطيعان فى الأمرة وفى المجتمع فلا يقاس على ذلك ولا يبنى عليه ، ولا يجوز — مع ذلك — أن تبوء المرأة وحدها بجريرة الخلل والانحراف فيحال بينها وبين العمل النافع الذى تلجئها الضرورة إليه (١) .

إن الشريعة المنصفة هى الشريعة التى تحسب حساب الحالتين ، وتشرع للحالة المثلى ، ولا يفوتها أن تشرع لحالة القسر والاضطرار ، فلا تنع شيئاً يوجب نقص المجتمع حتى يتهى له حظه من الكمال ، وفى شريعة القرآن

(١) المرأة فى القرآن الكريم ص ١٣١ - ١٣٣ .

الكريم حساب لكل أولئك في قضية المرأة ، فيها حساب المعيشة التي تساق إليها على كره منها ، فلها في هذه الحالة ما للرجل ، وعليها كل ما عليه ولربما ضللنا الطريق فركب كل من الجنسين رأسه في اللجاجة والشحناء : جحي وحقك ، كفايتي وكفايتك ، سلاحى وسلاحك ، انتصارى وهزيمتك ، على النحو الذى سبقنا إليه الغرب القديم والحديث غير محسود على ما سبق ، ولكن الأمر الذى نحن منه على أتم اليقين أن ضللنا عن الطريق سيردنا طائعين أو كارهين إلى سوائه ، وأن عواقب الأخطاء سوف تصدنا عنها وتخيفنا من وبالها وإن يكن لهذا العالم خير أريد به فسيأتى الأوان المقدور الذى تسمع فيه المطالبات بحقوق المرأة . مطالبات بحق جديد تستحقه بكل جهد جهيد ولكن في هذه المرة حقها الخالد الذى لا ينازعها فيه منازع : حق الأمومة والأنوثة ، لا حق الرجولة المدعاة ولا حق السباق إلى ميادين الصراع ، وسلام يومئذ فى العالم الصغير — عالم البيت والأسرة وسلام فى العالم الكبير^(١) .

وباستطاعة المرء الرجوع بعد ذلك إلى هذه الدراسة ليشهد النهج الموضوعى الذى اتبعه العقاد فى سائر فصول هذه الدراسة ليصل إلى كلمة القرآن الفاصلة فى كل شأن من شئون المرأة كما قدمنا .

(٢) المرأة فى القرآن الكريم ص ١٣٤ .

(ج) من المقال التفسيري

أما هذا المنهج التفسيري الثالث الجديد فهو الذي اتسع كثيراً لكل النظرات والآراء والمحاولات الناجحة^(١) ، أو الفجة^(٢) في تفسير الآيات القرآنية أو الاستشهاد بها في موضوع ما بما يخلع عليها نوعاً من التفسير يدخله مجال التجديد الذي ندرسه ، ولكنه يقف به عند مستوى المقال ولا ينهض به إلى مستوى منهجي آخر كالمنهج الموضوعي ..

وهذا المنهج الذي نحن بصده — كما قلنا — أتاح للمفسر الحديث الانطلاق الواسع في التعبير عن مشاعر الأمة تجاه أمور الواقع المعقد في حياتها وإلقاء الضوء على هذه المشكلات والبحث عن حلولها من واقع القرآن الكريم

-
- (١) من هذه المقالات ما جمع في شكل كتب مثل : —
 - (أ) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه — العقاد .
 - (ب) التفكير فريضة إسلامية — العقاد .
 - (ج) الإسلام دين الهداية والإصلاح — فريد وجدي .
 - (د) الإسلام عقيدة وشريعة — محمد أبو زهرة .
 - (هـ) الإسلام دين الفطرة والحريّة — عبدالعزيز جاويش .
 - (و) المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء — محمد المدني ، وقد جاءت مقالات أخرى نشرت بدوريات مثل :

- (أ) الدروس الدينية — مصطفى المراغي .
- (ب) شريعة القرآن من دلائل إعجازه — محمد أبو زهرة .
- (ج) التروات الطبيعية والتصنيع من خلال آيات القرآن — محمد المدني ...
- (٢) كتاب المقال التفسيري من المفسرين م أكثر المشتغين بالدراسات القرآنية عرضة لوتوع في الأخطاء الفنية والعلمية وهذا أمر طبيعي لأن أكثر المهتمين بهذا المنهج من غير المتخصصين في الثقافة الدينية أو المتخصصين فيها ، واجمع : مع المفسرين والكتاب — أحمد محمد جال ص ١٤ ، والفلسفة القرآنية — العقاد ص ٨٦ .

أو استشهداً بآياته ، وقد عرفنا قبل ذلك أن أول مظهر هذا النهج التفسيري كان في مقالات العروة الوثقى والجهاد السياسى للأفغانى والإمام الذى تقنا به فى روع الأمة ، وابتعنا به نهضتها الفكرية فى هذا العصر ، ثم تبعهما باقى رواد التجديد قبل أن تكتمل لبعضهم أعمالهم التفسيرية الكبيرة .

وسوف نتخير بعض هذه المقالات التفسيرية لمفسرين متعددين يجمعهم هذا النهج المقالى بعد أن جمعهم الاتجاه الهدائى مركزين بصفة أساسية على أفكار مقالاتهم التى استشهدوا عليها بآيات القرآن الكريم .

١ - الدنيا في نظر القرآن - محمد فريد وجدى

كان محمد فريد وجدى صاحب رسالة محددة ألقت به كقفسر في طريق الاتجاه الهدائي مع غيره من المفسرين ، وكان رائد مدرسة فكرية تجمع بين القديم والجديد في صعيد واحد وتزواج بين الحضارة والدين على منهج يختلف عن منهج الباحثين من رجال الدين أو العلم على السواء ، ويمكن أن نقول إنه بهذا النهج الذى اتبعه فيه كثير من التلاميذ^(١) ، قد كون مدرسة متميزة نوعاً ما ، ولكنها لم تخرج عن اتجاهها الهدائي ، فقد آمن بإنسانية المكر البشرى وجعل هدفه المواءمة بين الفكرة الإسلامية وأصول المدنية العصرية ، وصور ذلك في عدد من الفصول والدراسات التى نشرها المؤيد واللواء والدستور والجهاد وغيرها .

ومما يقوله فريد وجدى حول رسالته واتجاهه : إن الرجل المنقف لا يستطيع أن ينقطع عن التفكير فى هذا الكون الهائل وما يحويه من غرائب وعجائب ، وما يتخلله من تطور وتبدل وحياة وموت ، وقد خلت على التعمق فى دراسة الإسلام ما وجدته فى أصوله التى ذكرها القرآن الكريم وصحيح الحديث من مطابقة ومقاربة لأرقى دساتير الفلسفة العصرية ، من حيث اندفع بأهله إلى أرقى درجات الكمال المادى والمعنوى ، فهالتى البعد بين أصول الإسلام وحالة أهله فى العصر الحاضر ، فأخذت على عاتقى أن أجلو بقلسمى ما استطعت وما حييت هذا الظلام الذى يغشى الإسلام والمسلمين^(٢) .

(١) من تلاميذه فى مدرسته الدكتور محمد حسين هيكل ، والمقاد، ومحب الدين الخطيب وغيرهم ..

(٢) ما يقال عن الإسلام - المقاد ص ٩٩ طبع دار العزوبة سنة ١٩٦٢ .

أما خطته في الإصلاح فكانت تنبجه قبل كل شيء إلى إحياء الشعور الروحاني في ضمير الرجل العصري ، لأنه رأى أن الفكرة المادية قد طغت على العقول فلم تسلم منها العقائد ولا الأخلاق وأن مشكلة الإنسان العصري مشكلة أخلاقية نفسية تستدعي من المصلح أن ينهض بأمثله العليا في معيشته الدينية والدينية معاً ليعود به إلى حظيرة المثل الروحية ، وهي الخليفة بعد ذلك أن تروده إلى شعائر الدين ونصوص الكتاب والسنة النبوية (١) .

وقد جاءت آراءه فريد وجدى واتجاهاته الإصلاحية مضمنة في بعض كتبه مثل « المدنية والإسلام » ، والوجديات ، ودائرة معارفه ، كما ضمن تفسيره ومقدماته روحه التجديدية التي سنعرض هنا لإحدى مقالاته التفسيرية منها ، ونستطيع أن نقف على دعوة فريد وجدى إلى الإصلاح ، ودفاعه عن الإسلام الصحيح وروح التجديد بصفة عامة من عبارة يكثر ورودها في كتاب « المدنية والإسلام » وهي قوله : « فلا قاعدة دلت عليها التجارب ولا نظرية تأسست بشهادة المشاعر يكون لها أثر في ترقية الإنسان وتحسين بناء العمران إلا وهي صدى صوت آية قرآنية أو حديث من الأحاديث النبوية ، حتى يخيل للرأي أن كل جد ونشاط يحصل من علماء الكرة الأرضية في سبيل رفعة شأن الإنسانية لا يقصد به إلا إقامة الحجج التجريبية على صحة قواعد الديانة الإسلامية (٢) .

وقد اتجه فريد وجدى في الوجديات إلى نوع آخر من البحث اتجه فيه إلى الغيبيات والروحانيات وهو نوع من اهتمامه بالرد على الفلاسفة المادية وخلود

(١) الكتاب المصرون — أضواء على حياتهم — أنور الجندى ص ٦٠ طبع

الرسالة سنة ١٩٥٧ .

(٢) المدنية والإسلام — فريد وجدى ص ٤٠ الطبعة الثانية بالقاهرة دت .

الروح وإقامة الدليل على الحياة بعد الموت كما يتضح من كلامه في دائرة معارفه مع كل مناسبة لهذه الموضوعات .

ونختار هنا إحدى مقالاته من مقدمة التفسير التي يتضح فيها اتجاهه ومنحاه ، وتتجلى فيها روح الإصلاح والتجديد التي لا تفتقدها في غيرها من المقالات الكثيرة التي تتضمنها المقدمة ، وهو في هذا المقال يقرر إجتماع الناس على اختلاف طوائفهم ، ودرجاتهم في الثقافة والتحضر ، على تحقير الدنيا والشكوى منها ، وذمها ، ولكن الناس جميعاً وقد اتحدوا في هذه المقدمة اختلفوا في النتيجة فمنهم المتكالبون على الدنيا المتفانون في جمع حطامها ، فكان ذلك التكالب مؤدياً إلى التقاطع والتنازع ، وتعتمد الشرور التي تزيد دنياهم نقصاً وحياتهم تنغيصاً ، وهو حال شديد التناقض ، الواقعون فيه أشد الناس قدحاً لأنفسهم وعجباً من حالهم ، ومن الناس من عرف للدنيا هذه الحال فانقطع عنها ونبتذها ، ولم يعبأ منها إلا بما يسد الخلة ويقيم الأود ، ولكن إذا كان القسم الأول شديد التناقض فالثاني مفرط لا يلبث أن يقع تحت سيطرة القسم الأول ، لأن الدنيا لمن غلب ولا غلب إلا بمادة .

جاء الإسلام والناس على هذين المبدئين فأتى للأولين من أنواع العبر بما يقتلع حب الدنيا من أنفسهم المتهورين في حبها ، ويربهم حقارتها ونقصها بمثل قوله تعالى : « وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » (١٨٥ آل عمران ، ٢٠ الحديد) ، « وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو » (٣٢ الأنعام ^(١)) ، أتى سبحانه وتعالى بمثل هذه الآيات ، ولكنه شفعها بما يجب على الحى أن يعمله في دنياه من سعى وراء الحصول على المادة حتى لا يقع أهل هذا الدين تحت

(١) وانظر الآيات ٢٤ يونس ، ٤٥ الكهف .

أمر الأمم المادية فقال تعالى : « ولاتنس نصيبك من الدنيا » (٧٧ القصص) ،
وسمى المال خيراً مادام المقصود منه طلب الحق فقال تعالى : « إن ترك خيراً
الوصية » (١٨٠ البقرة) ، وسماه فضلاً فقال : « فانتشروا في الأرض وابتغوا
من فضل الله » (١٠ الجمعة) ، والمال لم يكن خيراً وفضلاً إلا لأنه مكتسب
من حل لا مأخوذ بقطع رحم ولا بمنافسة تجر إلى خراب^(١) .

بهذه الحكمة العالية أثرب القرآن نفوس أهله خصلتين ساميتين :

أولاهما : ترك الدنيا لعشاقها .

وثانيتها : أخذ ما يقيمون به أود حياتهم منها ويحجمهم من الوقوع في
أسر عبادها ، ولا نرى ديناً من الأديان حل هذه المسألة على هذا النحو ، وقد
أيد المسلمون هذه الحال فظهر على حركاتهم وسكناتهم وأسسوا على قاعدته
مدينة فاضلة قامت على أعدل صراط الفضيلة حتى قال الله فيهم : « كنتم خير
أمة أخرجت للناس » (١١٠ آل عمران) .

لم يحرم القرآن الذات البدنية المعتدلة المقيسة على قابلية الطبيعة والجسم ،
ولم يحجر عليه تناول الطيبات من الرزق ، قال تعالى : « قل من حرم زينة الله
التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » (٣٢ الأعراف) .

من هنا ترى أن القرآن لم يردع الإنسان عن نيل مدينة أرضية مادية ،
ولكنه أرادها له مدينة كاملة فاضلة مراعى فيها شأن الروح والجسم معا ،
وقد حصل آباؤنا مدينة لا أستطيع القول إنها مدينة كاملة كما رسمها القرآن ،
ولكنها أفضل من مدينة أهل أوربا بما لا يقدر ، وإني لا أريد بالمدينة الرقي

(١) مقدمة المصحف المنذر — فريد وجدي ص ١٢٥ .

الصناعى ، بل أريد بها الروح العامة التى تسوق الأمة للحركة فى مجالات الحياة ، وتضطرها بعواملها الحيوية لسلوك هذه الجادة أو تلك من جواد الوجود الإنسانى ، وتقيمها من الأخلاق والنزعات على حال من الأحوال .

المدينة التى نالها المسلمون الأولون بهذا المعنى كانت أفضل بما لا يقدر من مدينة أوربا المادية التى قادتهم إلى إهمال حق الروح ، وصيغت أهلها بصيغة لا تتفق مع مرامى الحياة العالمية^(١) .

(١) مقدمة المصحف أنصر من ١٢٦ .

ومن الأعمال المهمة التي لا تهمل في ميدان التفسير بالمقال مجموعة المقالات التي ضمها كتاب « الفلسفة القرآنية » للعقاد ، وموضوع هذه المقالات هو مباحث الفلسفة الروحية والاجتماعية التي وردت موضوعاتها في القرآن الكريم ، أو كما يقرر العقاد نفسه : إن موضوع هذا الكتاب هو إثبات صلاح العقيدة الإسلامية أو الفلسفة القرآنية لحياة الجماعات البشرية ، وأن الجماعات التي تدين بها تستمد منها حاجتها من الدين الذي لا غنى عنه ، ثم لا تفوتها منها حاجتها إلى العلم والحضارة ، ولا استعدادها لمجاراة الزمن حيثما اتجه بها مجراه (١) .

ويؤكد العقاد على موضوع هذه المقالات فيما يحكيه من سبب هذه التسمية وتفضيلها على غيرها من التسميات التي لا تدل على محتواها الحقيقي فيقول : « كنا نتحدث مع بعض الزملاء في موضوع الدين والفلسفة وقلنا : إن العقيدة الدينية هي فلسفة الحياة بالنسبة إلى الأمم التي تدين بها وأنها لا تعارض الفلسفة في جوهرها ، واستشهدنا على ذلك بآيات كثيرة من القرآن الكريم يستخرج المسلم منها فلسفة قرآنية . . . فلما اقترح على بعضهم أن يكون هذا البحث موضوع كتاب . . . وألفت الكتاب في هذا الموضوع سميته باسم « الفلسفة القرآنية » لأنه أقرب الأسماء إلى بيان غرضه ، وكان اسم فلسفة القرآن مقترحاً ، ولكن خطرت لي أنه قد يوحي إلى الذهن أننا نتخذ القرآن موضوعاً

لدراسة فلسفية كدراسة فلسفة النحو أو التاريخ أو البيان ، وليس هذا هو المقصود مما كنا نتحدث عنه ، وإنما المقصود منه أن القرآن الكريم يشتمل على مباحث فلسفية في جملة المسائل التي عالجها الفلاسفة من قديم الزمن ، وأن هذه الفلسفة القرآنية تعنى الجماعة الإسلامية في باب الاعتقاد ، ولا تصدها عن سبيل المعرفة والتقدم ، وهى لذلك تحقق ضرورة الاعتقاد ، وتمنع الضرر الذى ينتج به من تصدم عقائدهم عن حرية الفكر وحرية الضمير ، وليس للعلماء ولا للفلاسفة أن يطلبوا من الدين غير هذا (١) .

وبهذا الرأى وبذلك الروح كتب العقاد مقالات كتابه أو المسائل التى عالجها الفلاسفة من قديم من وجهة النظر القرآنية ، ولما كانت تلك المسائل والموضوعات محددة منذ البداية وقائمة فى ذهن العقاد قبل سردها ، فقد جاء كتابه بحكم التبويب جامعاً لكل المسائل التى عولجت من قديم ، والعقاد يقدم للكتاب بمقال عن ضرورة الدين ، وأنه لازمة من لوازم الجماعة البشرية ، بل ضرورة كونية لا تخلفها مشيئة أحد مهما كانت قدرته ، وكل اعتراض يعترض به المفكرون على حقائق الأديان لا يقام له وزن فى مواجهة هذه الظاهرة الواقعة التى لا شك فيها ، ويقول : « لقد رأينا أناساً يطلبون الأديان فى العصر الحديث باسم الفلسفة المادية ، فإذا بهم يستعبرون من الدين كل خصائصه ولوازمه ، ولا يستغنون عما فيه من عناصر الإيمان والاعتقاد ، ليصطنعوا لهم ديناً جديداً من المادة أو الفلسفة حسبوه عقيدة الأبد وادخروه على الزمن ، ولكنهم لم يلبثوا — عند أول صدمة لهم — أن أفاست عقيدتهم الأبدية كل الإفلاس ... لأن أسرار العقيدة أعمق وأصدق مما يدور بأوهام منكريها ... إنها ذخيرة ضرورية خلقت لتعمل عملها ، ولم تخاف ليعبت بها

(١) الفلسفة القرآنية ص ٨ .

العابثون كلما طاف بأحدهم طائف من الوهم ، أو طارت برأسه نزعة عارضة
لا تلبث على امتحان^(١) .

ويبتقل بعد هذه المقدمة إلى نظرة القرآن إلى العلم وهى نظرة فى جملتها
تمت على التفكير حيث لا يتضمن القرآن الكريم حكماً من الأحكام يشل
حركة العقل فى تفكيره ، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ما استطاع
وحيثما استطاع ، يكفل القرآن للمسلم ذلك كما لم يكفل قط فى كتاب من
كتب الأديان^(٢) .

وفى مصدر الخلق وأسبابه ينتهى العقل — كما يقرر العقاد — إلى نتيجة
واحدة : هى أن الأسباب ليست هى موجبات الحوادث ولا هى مقدمة
عليها بقوة تخصها دون سائر الموجودات ولكنها مقارنات تصحبها ولا تغنى
عن تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات ، فالحوادث كبيرها
وصغيرها لا يمكن أن تحدث إلا بأمر الخالق المباشر من إرادة الله . . . وهذا
هو حكم القرآن ، نعم هناك سنة فى الطبيعة « وإن تجد لسنة الله تبديلاً »
(٦٢ الأحزاب ، ٢٣ الفتح) ، ولكن الخلق كله مرجعه إلى إرادة الله وحكمته
« إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (٨٢ يس) ،
« سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » (٣٥ صريم) .

وبتناول بعده ذلك العقاد فى مقالاته المجتمع بما فيه من الأسرة وشؤونها
والمرأة ، ومركزها والطبقات والحكم والأخلاق وفلسفة العقوبات والعلاقات
الدولية ، ثم يرتفع بمقالاته إلى البحث حول الإله الخالق وتعرض لمسألة الروح
والقدر وفلسفة الفرائض والعبادات ، والحياة الآخرة ، وحسب المسلم أن

(١) الفاسفة القرآنية ص ١٠ :

(٢) الفاسفة القرآنية ص ١٢ :

يخرج من هذا الكتاب ومقالاته منطبعاً في ذهنه ونفسه أنه في هذا العصر الذي تتصارع فيه معاني الحياة بين الإيمان والتعطيل وبين الروح والمادة وبين الأمل والقنوط تلوذ الجماعات الإسلامية بعقيدتها المثلى ، ولا تخطيء الملائد لأنها عقيدة تعطىها كل ما يعطيه الدين من خير ولا تحرمها شيئاً من خيرات العلم والحضارة ، إذ ليس هناك مثلاً من عقيدة سمحة ميسرة هي خير لهم مما اعتقدوه^(١) .

ونقتبس هنا مقتطفات من أقصر مقال للعقاد في الفلسفة القرآنية ، وهو مقال الفرائض والعبادات تلك التكاليف التي قد يظن أن ليس لها ارتباط بقضايا فلسفية أو خلقية ، لنكشف عنده فلسفة لهذه التكاليف هي من صميم ما تهتم به أمة فاسفة تزعم لنفسها الاحترام والازالة .

فالفريضة الدينية أدب يراد به صلاح الفرد أو الجماعة ، ومن محاسن الفريضة الإسلامية أنها تؤدي إلى المقصدين ، فصلاة الجماعة — في يوم الجمعة — واجب مقدم على البيع والشراء ومطالب المعاش « يأبى الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع » (٩ الجمعة)، نعم خير من مطالب المعاش أن تعلوا الجماعة عن صفائر الجشع وهموم الدنيا لتخرج من ضيق هذه الشواغل المحصورة وتعرف لحياتها غاية أرفع من هذه الغاية ، وتذكر ما ينفعها ذكره كلما استغرقها ذكر المنافع والغوايات ، وترى عظماءها وصفراءها مغا في ساحة واحدة بين يدي العظمة الإلهية نظام من كبرياء العظيم ، وترفع من رجاء الصغير ، وحسب المسلم أن يقف قبل هذا بين يدي الله خمس مرات لتمتزج حياته بالعنصر الإلهي ويتمثل الوازع الأعلى نصب عينيه ما بين كل صلاة وصلاة « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر »

(١) الفلسفة القرآنية ص ١٠ ، ١٨١ .

(٤٥ العنكبوت) ولا شيء هو أقن بالتمهي عنهما من الشعور بوزرهما كلما
تمرست النفس بالدنيا بضع ساعات من ليل أو نهار ...

والزكاة مصلحة للجماعة تقيم دعائم التعاون بين المجدودين والمحرومين ،
وتعالج مشكلة الفقر والحاجة بالتعاطف والولاء بين من يعول ومن يعال ،
وهي إلى هذا رياضة للنفس يأخذ منها الواهب والموهوب لأنها تعودها نبل
التضحية بالمال العزيز عليها ، وتلقى في روعها أنها مسئولة عن غيرها فيما تكسبه
فتشعر بتكافل الجماعة شعورا يخرجها من ضيق الأثرة والافتقار ...

والحج مؤتمر عالمي يعقده المسلمون مرة كل عام يتعارفون فيه ويتشاورون ،
ويستعيدون ماضيهم كرة بعد أخرى فلا يصبرون طويلا على حاضر دون ذلك
الماضي العظيم ، ونعم العمل المشترك عمل لا ينقطع عاما من الأعوام ، ولا يزال
حافزا للهمم باعثا للذكرى كلما تجدد على مر السنين ، أما الفرد فله من الحج
رياضة على المشقة ومنشط من طول اللبث وعلم بما يجمله المقيم في مكانه وهو
علم يستفاد من السياحة وليس من غيرها ، ويبحث عليه القرآن الكريم لأنه
يفتح البصائر والقلوب ويقشع عمى الأبصار وحجاب الأسماع « أفلم يسيروا
في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى
الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » (٤٦ الحج) .

والصيام في مظهره الاجتماعي يعطينا مظهر أمرة عظيمة تنتشر في جوانب
الأرض ، وتفتن شعائرها الدينية بأمس ما يحس الإنسان في معيشته اليومية ،
وهو أفر الطعام والشراب ومتع الأجساد ... ملايين الناس في جوانب الأرض
يطعمون ويمسكون عن الطعام على نظام واحد ، كما يستقبلون ربههم على
نظام واحد ، وقلمنا انتظمت أسرة بين جدران بيت على مثل هذا النظام ،
أما الفرد فيستفيد منه خير ما يستفيدة الإنسان في حياته الروحية والخلقية ،

إنه ضبط النفس ، وشحن عزيمتها وقدرتها على الفكك من أسر العادات وتطويع الجسد لدواعي العقل والروح ، وقول بعض المتعالمين بقواعد الصحة إن الصيام يخل بوظائف الجسد والهضم قول لا يؤيده الواقع المشاهد في اختلاف أحوال البنية الحية في تدبير طعامها وشرابها على اختلاف المنبت والإقليم وعادات المعيشة ، وما رأينا الناس قد احتاجوا قط إلى تربية اجتماعية قوية أو تربية فردية عالية إلا كان قوامها ترويض الجسد على طعام غير طعامه المألوف وتعريضه لطوارئ من تقلبات الجو وتقلبات المعيشة غير التي تعرض لها ونشأ عليها ... كذلك تربي الجيوش ويربى الملوك والأمراء .

وتلحق بفكرة الفرائض الدينية فكرة الصيدين في الإسلام ، وهما عيد الفطر ، وعيد الأضحى ، فعيد الفطر تحية للواجب ، وعيد الأضحى تحية للقداء وليس للنفس الإنسانية غاية من الأدب بعد رياضتها على الواجب ورياضتها على القداء ... ومدار هذه الفرائض كلها على السباحة واليسر لا على العسر والإرهاق . . . « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » (٩٧ آل عمران) ، « وما جعل عليكم في الدين من حرج » (٧٨ الحج) « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (١٨٥ البقرة) .

تلك رهوس الفرائض التي تعلمها المسلمون من كتابهم . . . وإن كانت للجماعة البشرية عقيدة دينية فلا بد للعقيدة الدينية من شعائر وليس بين هذه الشعائر ما هو خير للمعتقدين من شعائر الإسلام^(١) .

(١) الفاسة القرآنية ص ١٤٧ ، ١٤٩ .

٣ - من رد الإمام على « رينان » حول رأيه في الإسلام

كان من رأى « رينان » الفيلسوف الفرنسي المشهور حول الإسلام أنه لا ينطوى على مثل التسامح الذى تتمتع به الأديان الأخرى ، ومن قوله — كما نقل عنه الإمام — : على أننى أخشى أن يثبت الدين الإسلامى وحده فى وجه هذا التسامح العام فى العقائد . . . ذلك أنه من الثابت الآن أمران : الأول أن التمدن الحديث لا يريد إماتة الأديان بامرة ، لأنها لا تصلح أن تكون وسيلة إليه ، والثانى أنه لا يطيق أن تكون الأديان عثرة فى سبيله ، فعلى هذه الأديان أن تسالم وتلين وإلا كان موتها ضربة لازب^(١) .

وقد رد الإمام على هذا الاتهام بمقال طويل — ضمن مقالات كتابه « الاضطهاد فى النصرانية والإسلام » — نجترى منه ما جاء تحت عنوان « الجمود علة تزول » قال : « قد عرفت من طبيعة الدين الإسلامى أنها تسمو عن أن ينسب إليها هذا المرض الخبيث — الجمود على الموجود — وكم فى الكتاب من آية تنفر من اتباع الآباء مهما عظم أمرهم وتدعو إلى استعمال العقل فيما كانوا عليه ثم إننا قد أشرنا إلى بعض الأسباب التى جابت الجمود على المسلمين لا على الإسلام ، وأن محدثها إما عدو للمسلمين طالب لخفض شأنهم أو لاستعبادهم واستغلال أيديهم لخاصة نفسه ، وإما محب جاهل بظن خيراً ويفعل شراً . . . وهل تزول هذه العلة ويرجع الإسلام إلى سمته الأولى وكرمه الفياض ؟ وينهض بأهله إلى ما ذخر لهم فيه ؟ .

(١) الاضطهاد فى النصرانية والإسلام نقلا عن الأعمال الكاملة للإمام ٣/ ٣١٥ .

جاء في الكتاب المبين «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (١ الحجر)
والذكر هو القرآن الذي «أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير»
(١ هود) ، وعد الله بحفظ هذا الكتاب وقد أنجز وعده لم تطل إليه يد عدو
مقاتل ولا يد محب جاهل فبقى كما نزل لا يضره عمل الفريقين في تفسيره
وتأويله ، فذلك مما لا يلتصق به ، فهو لا يزال بين دقات المصاحف نقياً
برئاً من الاختلاف والاضطراب ، إليه المرجع إذا اشتد الأمر وعظم الخطب ،
ولا يزال لأشعة نوره تهوذ من تلك الحجب التي أقاموها دونه ، ولا بد أن
تمزق كلها بأيدي أنصاره فيبتلع ضياؤه لأعين أوليائه .

وهذا الضياء كان — ولا يزال — يلوح لامعه لأفراد اختصهم الله بسلامة
البصيرة فيهدون به إليه ، ولكن الذين أطبقت عليهم ظلم البدع ، وفسدت
عقولهم بما حشوها ، من الأباطيل ، وبما عطلوها عن النظر في الدليل ،
هؤلاء في عمى عن نوره ، وقلوبهم في أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقر ،
يصيحون بأنهم عمى فلا يرون له سناء ولا يسمعون له نداء . . . ولا تزال
الشدايد تنزل بهؤلاء المنتسبين إلى الإسلام حتى يفيقوا ، وقد بدأوا يفيقون
من سكرتهم ويفزعون إلى طلب النجاة ، وعند ذلك يجدون هذا الكتاب
الكريم في انتظارهم يعد لهم وسائل الخلاص ويؤيدهم في سبيله بروح القدس ،
ويسير بهم إلى منابع العلم فيغترفون منها ما يشاءون ، ويأخذ بعضهم بيد بعض
ويسرون إلى المجد غير ناكلين ولا مخذولين . .

ولهذا أقول : إن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبداً ، سبيلها
وينقيها من أوضارها ، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته
وعرفها أهله ، وهذا الجود سيزول ، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب
شاهداً عليه بسوء حاله ، ولطف الله بتقييض أناس للكتاب ينصرونه ،
ويدعون إليه ويؤيدونه والحوادث تساعدهم ، وسوط عذاب الله النازل بالجامدين

ينصرهم ، وهذا الكتاب المجيد الذى كان يتبعه العلم حيثما سار شرقاً وغرباً لا بد أن يعود نوره إلى الظهور ، ويرجع إلى موطنه الأول فى قلوب المسلمين يتبعه العلم وهو خليله الذى لا يأنس إلا إليه ، ولا يعتمد إلا عليه .

يقول أولئك الجامدون — كما يقول أعداء القرآن — إن الزمان قد أقبل على آخره ، وأوشكت الساعة أن تقوم ، ومأمنى به الدين من الكساد والخلل إنما هو أعراض الشيخوخة والهرم ، فلا فائدة فى السعى ولا ثمرة للعمل سوى العدم ، وهؤلاء حفدة الجهل وأعوان اليأس يهرفون بما لا يعرفون ... إن الذى مضى بيننا وبين مبدأ الإسلام إنما هو يوم أو بعض يوم من أيام الله تعالى ... إنه لا يزيد عن عمر ستة وعشرين رجلاً ، كل رجل يعيش خمسين سنة ، فهل يعد مثل ذلك دهرأ طويلاً بالنسبة إلى دين عام كدين الإسلام ؟ إن زمناً كهذا لا يكفي لإهداء الناس كافة بهديه ، ولم تقوم الساعة على الدين ولم تقم على شرهم وطمعهم ؟ .

قد وعد الله بأن يتم نوره وبأن يظهره على الدين كله ، فسار فى سبيل التمام والظهور على العقائد الباطلة أعواماً ، ثم انحرف به أهله عن سبيله ، وساروا به إلى ما يرون ونرى ، ولن ينقضى العالم حتى يتم ذلك الوعد وبأخذ الدين بيد العلم ويتعاونوا معاً على تقويم العقل والوجدان ، فيدرك العقل مبلغ قوته ، ويعرف حدود سلطته فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين ، ويكشف ما مكنه فيه من أسرار العالمين حتى إذا غشيت سبحات الجلال وقف خاشعاً وقفل راجعاً ، وأخذ أخذ الراسخين فى العلم « الذين أغنهم عن اقتحام السند المضروبة دون الغيب الإقرار بحملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب » كما يقول عنهم الإمام على بن أبى طالب ..

لا بد أن ينتهي أمر العلم إلى التآخي مع الدين على سنة القرآن والذكر الحكيم وبأخذ العالمون بمعنى الحديث تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله ، وعند ذلك يكون الله قد أتم نوره ولو كره الكافرون وتبعهم الجامدون القانطون ، وليس بينك وبين ما أعدك به إلا الزمان الذي لا بد منه في تنبيه الغافل وتعليم الجاهل ، وتوضيح المنهج وتقويم المعوج ، وهو ما تقتضيه السنة الإلهية في التدريج : « سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً » (٦٢ الأحزاب) ، « إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً » (١) (٦ - ٧ المعارج)

(١) الاضطهاد في النصرانية والإسلام قلا عن الأعمال الكاملة للإمام ٣/ ٣٣٠ - ٣٣٤ .

٤ — مقال في الإنسان . . . وجدل في البعث

وهذه دراسة قرآنية للدكتورة عائشة عبد الرحمن^(١) حول الإنسان تتناول قصته من المبتدأ إلى المنتهى ، وتكشف عن بيان الآيات القرآنية في الحياة والموت ، وتستجلي منها ملامح الإنسان بكل كبريائه وعظمته وقوته ، وكل

(١) لا شك أن هناك سؤالاً يتردد في الذهن الآن : ما شأن بحوث الدكتورة التفسيرية بالاتجاه الهدائي ؟ أليست صاحبة التفسير البياني الذي ينتمي بصفة عامة إلى الاتجاه الأدبي ؟ وأليست هي التي حملت عبء الدعوة إلى الاتجاه الأدبي والمنهج الموضوعي وتطبيق نظرياتها في تفسير القرآن ؟ تلك النظريات التي نادى بها أستاذها وزوجها المرحوم أمين الخولي ؟ والإجابة : بلى ، ولكن هذه الروابط الفكرية والأُسرية لم تستطع نحو شخصية الأستاذة محواً تاماً ، فقد بقي لها انتمائها إلى الاتجاه الهدائي كما يتضح كثيراً في ردود الدكتورة على أصحاب التفسير العلمي ورفضها لمسالكهم ، وحين شرعت صاحبة التفسير البياني في تطبيق المنهج الموضوعي لم تزد في الحقيقة على أن تابعت موارد الألفاظ في القرآن ودلالاتها ، وتلك حافزة فحسب من المنهج الموضوعي تسبقها وتتلوها خطوات وحائق ، لكنها اكتفت بها وركزت عليها فصبرت تفسيرها بصفة بيانية يمكن بها الانتهاء إلى الاتجاه الأدبي ، كما لم تخرجها عن الاتجاه الهدائي الذي هو في النهاية هدف البيان القرآني ومبتغاه ، ولذا يمكن تعدد محاولات التفسيرية في كلا الاتجاهين الهدائي والأدبي ، أما من جهة المنهج فلم ينض تبيينها موارد الألفاظ ودلالاتها في سياقاتها المختلفة باختلاف مواردها في القرآن — إلى الخروج بها من قبضة المنهج التقليدي ، ومهما زعم لهذا التفسير من موضوعية تتبع من اختيار صاحبه لسور قصار تسم بوحدة موضوعاً فيسبى من تبيل المنهج التقليدي لا يتجاوزه إلا إذا تجاوزنا في مفهوم الموضوعية كما ترره شيخنا نفسه وتوسمنا فيه ليم ما أرادته هي من وحدة الموضوع في السور القصار التي اختارتها .

غروره وهوانه وضعفه ، وتدبر ما يحمله في رحلته العابرة بالدنيا من مسئولية أمانته الصعبة ، وما يواجهه من مشكلات الوجود وهموم المصير ، إنها مجاهدة وتجربة من الدراسة لاكتشاف سر الذات في فترة مرت بها وهي مفعمة بالأسى والحزن ، عكفت فيها في عزلة مع القرآن تتبع فيه آياته عن هذا الإنسان ومشاهد رحلته من عالم المجهول إلى عالم الغيب تتلمس في ذلك كله عبرة القرآن وهدايته^(١) .

وقد جاءت مقالات هذه الدراسة القرآنية في قسمها الأول شاملة لقصة الإنسان من المبتدأ إلى المنتهى ، من هناك عند سجود الملائكة لآدم بعد خلق الله له وتعليمه البيان ، ثم حمله لأمانة الإنسان في الأرض ، وتسليحه بوسائل حمل هذه الأمانة من وجوه الحربة وضروبها حربة الإنسان في ذاته وعقيدته ، وحرته في عقله ورأيه وإرادته ..

أما قسمها الثاني فقد تناولت فيه الدراسة مصير الإنسان : العدم بعد الوجود ، والموت بعد الحياة ، وجدل البشرية والملاحدين حول المصير والبعث وعالم الروح لتختتم الدراسة بهذا المبحث الذى يكشف عن موقف الإنسان

(١) تأتى هداية الاتجاه عند بنت الشاطىء من مثل قولها عند تدبر خالق الإنسان من تراب وطين : إن القرآن حين يلفت إلى خلق الإنسان من تراب وطين فليس من الضروري أن يكون أحدنا عالماً بترابية مادة الإنسان ، لى يؤمن بالقدرة الخالقة ، وإنما حسبه أن يلتفت إلى الأرض ، تدفن جثث موتانا في ترابها فتتحال عناصرها دائمة في التراب الذى يتفنى الأحياء من نباته ومعادنه وبقى عناصره ، ولا يحتاج الإنسان إلى أكثر من هذا الالتفات ليدرك أننا خلقنا من تراب وإلى التراب نعود على المشهود المنظور والواقع الحسى المدرك فإن طبيعة النص القرآنى من حيث هو كتاب هدى ودين تقتضى توجيه كل لفظ وآية إلى مناهج الهداية والاعتبار . راجع : مقال في الإنسان ص ١٧ ، ٢٥ .

العصيب بين الدين والعلم ، علم الإنسان الذى لا يعرف الحدود ، ولكنه مع هذا يزيد الإنسان قلقاً وتفكيراً فى مصيره المحتوم وراء رحلته العابرة فى هذه الدنيا ، وأنه لا سبيل إلى طمأنينة الإنسان إلا أن يلوذ بالدين فيعطيه جواب ما يسأل عنه ، ويعينه على مجاهدته فى سبيل الخير العام بما يمنحه من الأمل فى أن كفاحه فى رحلته ليس عبثاً ، وأن حياته الدنيوية المؤقتة ليست إلا ابتلاء لطاقته على احتمال تكاليف وجوده وأمانة إنسانيته فيحمله بذلك من فبكرة العدم المدمرة لإرادة الحياة^(١) .

ونفرض هنا لمقتطفات مما جاء بمقالها جدل فى البعث كما جاء فى القرآن ، فما زالت بقية من شك تساور الإنسان الحديث - كما ساورت الإنسان القديم - فتحرمه طمأنينة القلب وراحة العقل ..

ويبدو أن البشرية على طول ما جاهدت للفرار من فكرة العدم لبثت حقبة طويلة تضئها الحيرة والشك ، فى أملها ألا يكون الموت هو النهاية الأخيرة لقصتها ، ولم تتخلص من هذا الهم حتى عندما جاءت رسالات السماء تمنحها الأمل المرجو ، وتؤكد وجود الحياة الأخرى ، ومن ثم حرص كتاب الإسلام على الاستجابة إلى ما ظلت البشرية تتلمسه من اقتناع بإمكان تحقق أملها البعيد مقدراً ما فى طبيعة الإنسان الرشيد من ميل إلى الجدل ، ومقرراً حقه فى طلب ما يطمئن به قلبه ، ولو كان متعلقاً بمسألة غيبية ، فإذا قدم كتاب الإسلام إلى الإنسان لكى يطمئن قلبه إلى تحقق أمله فى حياة أخرى تجعل لنضاله فى الدنيا قيمة ومعنى ؟

(١) مقال فى الإنسان — بنت الشاطىء ص ١٦٥ — ١٦٦ .

لقد أثبت ما كان من جدل الأولين ، ورفع الشك في البعث بالمنطق الذي يهته النظر الحرج والتأمل الواعى دون أن يحتاج الإنسان فيه إلى ظروف خاصة ، أو وسيلة للمعرفة من خارجه ، وأقرب ما يلتفتنا إليه القرآن ما نراه في الواقع المشهود من حياة الأرض بعد موتها ، وخروج الحى من الميت ، وخروج الميت من الحى توطئة للإقناع بأن الحياة بعد الموت ليست من المستحيل العقلى أو العادى : « ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذى أحياها لمحي الموتى إنه على كل شىء قدير » (٣٩ فصلت) .

ليس هذا فحسب ، بل إنه يضع أمام بصره وبصيرته آية القدرة الإلهية المعجزة في خلق الإنسان أول مرة فلن يعيها أن تعيده مرة أخرى وذلك أهون : « وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهي رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٧٨ — ٧٩ يس) ، « ويقول الإنسان إذا ما مت لسوف أخرج حياً . أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً » (٦٦ — ٦٧ صرهم) .

ولغير هذه الآية وتلك كثير مما يرجع إلى العهد المكي الذى توجه الحديث القرآنى فيه إلى الكافرين المستهزئين بنذير الآخرة ، أو دفع ما يشغل بالهم من أمرها ويجهد تفكيرهم فى تصور إمكان تحقيقها .

أما فى العهد المدنى فيخاطب القرآن فيه الناس كافة بهذه الحقيقة : « يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلاً ، ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى

ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً . وترى الأرض
هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج »
(ه الحج)

بهذا المنطق يقدم البيان القرآني إلى الإنسان — الآيات الشاهدة على أن
الذي خلقه أول مرة قادر على أن يعيد خلقه مرة أخرى ، فإذا شق على
الإنسان أن يتصور حياة بعد موت فليتأمل الكون من حوله ليري الشواهد
من الواقع الحي في الأرض تحيا بعد موت ، وفي الكائنات الحية تخرج مما
يبدو لنا هامداً ميتاً^(١) .

(١) مقال في الإنسان ص ١٢٧ — ١٣١ .

الفصل الثاني

الاتجاه الأدبي

في مبحثين

المبحث الأول : قضايا الاتجاه الأدبي

المبحث الثاني : أهم محاولات الاتجاه

(أ) من المنهج التقليدي

(ب) من المنهج الموضوعي

(>) من منهج المقال التفسيري

المبحث الأول

قضايا الاتجاه الأدبي

١ — الدعوة إلى الاتجاه الأدبي ومنهجه — أسس ونقد :

لا ينكر أن خلود هذا الكتاب ورياضته الدائمة للحياة مع صلبته الوثني بها، كل ذلك يهيء لفهم معان متجددة أو نامية ، لكننا مع عدم إنكار هذا القدر نرى أنه لا ينبغي أن ننسب إلى القرآن من هذه المعاني إلا ما كان طريق فهمه الحسنى اللغوي للعريية ، وسبيل الانتقال إليه هو دلالة اللفظ الأولى في عصر نزول القرآن^(١) .

بهذه الكلمات الحاسمة يحاول صاحب الدعوة إلى درس القرآن وتفسيره أديباً أن يكسب الشرعية إلى دعوته الواسعة العريضة التي أحدثت تحولا ومنعطفاً حاداً — ليس في اتجاه التفسير فحسب — وإنما في منهجه أيضاً ، لتنتقل به من تقليدية مألوفة متوارثة إلى موضوعية حديثة ، وكما يلاحظ ، فإن هذه الكلمات تشير إلى كثير من جوانب الدعوة الأدبية وأسس وقواعد هذا الاتجاه الأدبي كما تشير في نفس الوقت إلى بعض الاشتراطات والقيود في فهم القرآن ليس من السهل قبلها والارتباط بها ، هذا وذاك وكثير غيره يحتاج ضرورة إلى تفصيل تقدمه في هذا المبحث كقضية بذاتها .

ذلك أن هذه الدعوة قد شغلت أصحاب الاتجاه الأدبي كثيراً من حيث

(١) منهاج تبييد — أمين الخولي ص ٣١٢ .

إرساء دعام منهجها الأدبي الموضوعي وشرحه وتفصيله والدفاع عنه إذا لزم الأمر ، وقد استنفدت هذه المهمة كثيراً من جهدهم حتى ليعدا اهتمامهم بتلك المسألة قضية برأسها من قضايا الاتجاه الأدبي .

كما كشفت دعوة الأديين عن طموح كبير لأصحابها حول درس النص القرآني ، وهم إن قعدت بهم أعمارهم وقصرت بهم الحياة عن إضافات كبيرة وتطبيقات عملية كثيرة في حقل التفسير القرآني ، فسيفى نظرم وفكرهم ومنهجهم نورا على الطريق يهدى من يحاول وتتوق نفسه لاتباع جهدهم وفكرهم ليكشف عن الآفاق الواسعة التي يخلفها التعمق في النص القرآني وإعجازه البياني .

وتبدو ضرورة مثل هذا الاتجاه واضحة فيما يقول الرافعي : « من الثابت البين أن من لم يحكم فهم القرآن فهما صحيحا لاتم له فضائل هذا الدين ، وما فرط المسلمون في آداب هذا القرآن الكريم إلا منذ فرطوا في لغته فأصبحوا لا يفهمون كلمه ولا يدركون حكمه . . . ، ولا يقرءون هذا الكتاب إلا أحرفاً ولا ينطقونه إلا أصواتاً ، وترام برعونه آذانهم وهم بعد لا يتناولون معاني كلام الله إلا من كلام الناس^(١) ، وكم يجدى علينا تدبر كتابنا الأكرم لكسب العريية في أعلى بيانها وأصل ذوقها وأنقى حسها ؟ وكم يفسح أمامنا من آفاق جديدة وخصبة وحية في لغتنا وأدبنا بعد أن لبنا قروناً محصورين في حدود مجدة عقم بها ذوقنا وجفت الحيوية في دراستنا التي ما فتئت تالف

(١) راجع : إعجاز القرآن — الراضي ص ١٠٤ — ١٠٦ ، وهو هنا يرجع إلى هذه العلة عدم تأثير القرآن في أهل العصر كما كان لتأثيره فيمن سبقهم ، فلم يتلقاه المسلمون اليوم بمثل قرائع سابقهم ولا بقريب منها في الذوق والفهم والبصر بمواقع الكلام حتى يظفروا بحكمه وبيان وأدبه ونصحه .

وتدور في النطاق التقليدي المجدد ، لأن دراسي الأدب العربي لم يتصلوا بكتابتنا الأكبر بقدر ما اتصلوا بغيره ، ولأن البلاغيين واللغويين لم يتجاوز جهدهم النقاط شواهد منه على قواعدهم ولأن المتحدثين عن البيان المعجز له يتعلقون في وصفه بما لا يليق بجلاله من عبارات جوفاء ابتذالها التكرار ، وأهدر قيمتها استعمالها في وصف سخافات وأعمال أدبية هزيلة ، وأين هذا كله مما يكشف عنه الدرس الأدبي والبياني للقرآن من اللفظ القرآني الذي لا يقوم مقامه سواء ، والحرف لا يؤدي معناه حرف آخر ، بل بالحركة أو النبرة تأخذ مكانها في النظم المعجز (١) .

ولعل أمين الخولي هو أول مفسر مصري لفت — وهو يعاني درس التفسير ويمارسه — إلى الخطوة الناقصة في ذلك العلم ، واكتشف السبب الموضوعي لقصور منهج القدماء عن إنجازها ، واقترح — متخذاً من دعوتهم الصريحة إشارة خضراء (٢) — الطريق إلى تطوير علم التفسير من خلال منهج واضح المعالم متين التراكم سجل أصوله في مادة التفسير بالترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية ، حين لم يف الأصل بما أراد ، وراح يعلمه وبطبقه منذ الثلاثينات حتى الخمسينات (٣) ، وأذاع بعض تطبيقاته ، ثم سجله كاملاً مفصلاً في كتابه « مناهج تجديد » مطلقاً على منهجه هذا الذي

(١) كتابنا الأكبر — بنت الناطق — ص ٢٢ — ٢٣ محاضرة عامة ط القاهرة سنة ١٩٧٢ وانظر التفسير البياني ١١/١ .

(٢) يذكر الشيخ الخولي عن القدماء تقسيمهم العلوم الإسلامية إلى ما نضج واحترق ، وما نضج وما احترق ، وعلوم لا نضجت ولا احترقت ، ومنها البيان والتفسير . . . ويقول : أليس قول القدماء أنفسهم بعدم نضج هذين الأخيرين بعد إذنا صريحاً منهم بالمحاولة الجديدة في حياة هاتين المادتين ؟ مناهج تجديد ص ٣٠٢ .

(٣) بكية الآداب جامعة القاهرة .

استفاد فيه من قصور مناهج الأقدمين بنفس القدر الذى أفاد به من تقدم مناهج الدراسة الأدبية والنقدية عند المحدثين - اسم المنهج الأدبى للتفسير^(١).

لقد كانت دراسة التفسير وفقاً على البيئات التى أخلصت نفسها للدراسة الدينية ، أو التى منها بسبب كلاً زهر ومدرسة القضاء الشرعى ودار العلوم ، فلما أنشئت الجامعة المصرية اتجهت هي الأخرى إلى دراسة التفسير ، وقد أحيت المنهج اللغوى والأدبى فى فهم النص القرآنى وتفسيره بعيداً عن الدينيات ومشكلاتها وما تأثرت به من الفلسفة والمنطق ، غير أن دراسة التفسير فى الجامعة لم تخرج عن الطريقة المألوفة إلى أن تولى أمين الخولى درس البلاغة العربية والتفسير والأدب المصرى بها فسلك بهذه الدراسات مسلكاً جديداً ، وكانت دعوته إلى تجديد حياة التفسير القرآنى ، وارتباط الدرس القرآنى بالدرس البلاغى عند الشيخ يفسر لنا -- فى رأى بعضهم -- لماذا انصحى التجديد فى التفسير عنده منحنى أدبياً .

لقد كان اشتغال الشيخ بتفسير القرآن اشتغالا منهجياً ، كما كان مرتبطاً منهجياً باشتغاله بالبلاغة ، والارتباط قديم يعرفه كل من له إلمام بتاريخ الثقافة العربية ، فأهم كتب البلاغة العربية كانت مرتبطة ببيان إعجاز القرآن الكريم ، ذلك أن البلاغة إذا كانت تتبعاً لخواص الأساليب الجيدة أو كشفاً عن أصول الحكم بالجودة لكلام ما ، فلا مفر لها من أن تستقرى أحكامها من

(١) يمكن الرد على ما نستظهره الآن من اعتراض أو تضارب فى التسمية بين المنهج عند الخولى وما أطلقنا عليه الاتجاه هنا -- بأن الدعوة أطلق عليها منهج -- فى الحقيقة لما تنبس بها من الموضوعية التى ستعرض لها حالا ، ولكن ماذا لو اتبع منمر نفس الدعوة التى نادى بها الخولى ولم ياتزم بتلك الموضوعية ؟ لأنه سيظل له نفس الاتجاه الأدبى وإن قصرت به أدانته لتابعة الدعوة بكامل متطلباتها . راجع تفصيل ذلك فى التفسير البياني -- بنت الشاطىء ١٠٠١ .

للكتاب العربي المعجز ، ولعل هذه الصلة الوثيقة هي التي هدت الشيخ إلى النظر في مناهج المفسرين فرآها في معظم الأمر انحرفاً عما ينبغي القصد إليه من إظهار بلاغة القرآن^(١) ، ومن هنا أوجب العناية « بالتفسير الأدبي » للقرآن على أنه المقصد الأساسي يتبعه ما شاء المفسر من مقاصد وأغراض^(٢).

ويتقدم الخولي إلى تسجيل أصول محاولته التجديدية متخذاً لنفسه — كما يقول — شعار أول التجديد قتل القديم بحناً ، فيكتب تحت عنوان « القرآن كتاب العربية الأكبر » : . . . في الذي مضى من القول عن ألوان التفسير بيان للأغراض التي كان يقصد إليها المفسرون ويعنون بتحقيقها أكثر من غيرها ، وقد سمعنا الإمام رحمه الله ينقدم فيما آثروا من أغراض ويرى أن الغرض الأول والأهم في التفسير أن يكون محققاً لهداية القرآن ورجته . . . فالمقصد الحقيقي عنده هو الاهتداء بالقرآن وهو مقصد جليل ولاشك يحتاج المسلمون إلى تحقيقه لكن ليس بدعا من الرأي أن ننظر في هذا المقصد لنقول : إنه ليس الغرض الأول من التفسير وليس أول ما يبغي به ويقصد إليه ، بل إن قبل ذلك كله مقصداً أسبق وغرضاً أبعد تنشعب عنه الأغراض المختلفة وتقوم عليه المقاصد المتعددة ، ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر سواء أكان ذلك المقصد الآخر علمياً أم عملياً دينياً أم دنيوياً . . . وذلك المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم ، فهو الكتاب الذي

(١) تشير هذه العبارة إلى عمق القصد إلى أدية التفسير ، وبعد هذا الانجاء عن سائر الاتجاهات الأخرى التي تعمق الإحساس بقصد القرآن إلى أغراض أخرى أم من هذا الغرض الأدبي ،

(٢) مناهج تجديد — أمين الخولي ص ١٠ من المقدمة للدكتور شكرى عباد .

أخلد العربية وحمل كيائها فصار نغرها وزينة ترانها ، وتلك صفة للقرآن يعرفها العربي مهما يختلف به الدين مادام شاعراً بعربيته ، وسواء أكان مسلماً أو غير ذلك ، فإنه سيعرف بعروبه منزلة هذا الكتاب ومكانته في اللغة دون أن يقوم ذلك على شيء من الإيمان بصفة دينية للكتاب أو تصديق بعقيدة فيه ، وليس هذا الجنس العرب فحسب ، بل إن الشعوب التي ليست عربية الدم أصلاً ولكن وصلها التاريخ بهذه العروبة فارتضت الإسلام ديناً أو خالطت العرب واتخذت العربية أصلاً من أصول حياتها الأدبية حتى صارت عنصراً أساسياً وجانباً جوهرياً من شخصيتها اللغوية الفنية - قد صار لكتاب العربية الأعظم مكانته بين ماتعني به من دراسة أدبية .

فالعربي أو من ربطته بالعربية تلك الروابط يقرأ هذا الكتاب الجليل ، ويدرسه درساً أدبياً كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة ، وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً وفاء بحق هذا الكتاب ولو لم يقصدوا الاهتداء به ، أو الانتفاع بما حوى وسجل ، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة مافيه ، أو انطوت على نقيض ما يردد المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس ، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس .

وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني دون نظر إلى أي اعتبار ديني هو ما نعتده ، وتلقته معنا الأمم العربية أصلاً ، واختلاطاً ، مقصداً أول وغرضاً أبعد يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد ، ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعود إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ويقتبس منه ما يريد ... وليس شيء

من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحده دراسة صحيحة كاملة مفهومة له ، وهذه الدراسة هي ما نسميه اليوم تفسيراً ، لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها^(١) .

فجمل القول أن التفسير اليوم هو : الدراسة الأدبية الصحيحة المنهج الكاملة المناحية المتسقة التوزيع ، والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرف غير متأثر بأى اعتبار وراء ذلك وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه ... هذه هي نظرنا إلى التفسير ، وهذا غرضنا منه ، وعلى هذا الأساس نقصد لبيان طريقة تناوله^(٢) ومنهج دراسته^(٣) .

وحين ينظر أمين الخولى — بين يدي خطته لتفسير القرآن الكريم — فى مسألة الترتيب القرآنى لينى عليها الرأى فى كيفية تناول التفسير ويتساءل :

(١) تؤكد بنت الشاطىء على هذه المسألة فى مقدمة التفسير البيانى وتوجب درس القرآن أدبياً لالأنه كتاب العربية الأكبر لحسب ولكن كذلك لأن الذين يعنون بدراسة نواح أخرى فيه والتماس مقاصد بينها لا يستطيعون أن يبانوا من تلك المقاصد شيئاً دون أن يفهموا أسلوبه الفذ ويهدوا إلى أسرارها البيانية كيلا يختلط عليهم الأمر ، أو يغيب عنهم شىء من مدلول النظم القرآنى وإيجاء التعبير به ... فهم مطالبون بأن يقيثوا أولاً لما يريدون ، ويعدون مقاصد عدتهم من فهم منردات القرآن وأساليبه فيما يقوم على الدرس الأدبى الدقيق المتأنى المدرك لألقى ما يستطيع من إيجاء التعبير . راجع : التفسير البيانى ١ / ٧ .

(٢) تفرق الخولى بين ما تقدمه من نظرية الاتجاه الأدبى وما يذكر الآن من طريقة تناول ومنهج دراسة النص أدبياً يوفق إلى حد كبير ما قامت عليه دراستنا من التفرقة بين الاتجاه والأدبيين .

(٣) منهاج تجديد — أمين الخولى ص ٣٠٢ — ٣٠٤ .

هل تتبع فيه الخطة التي سادت حتى اليوم ، فندرسه على ترتيب سورته وآياته ، أو على غير هذا ؟ - حين ينظر هكذا ويتساءل : إنما يكون قد خطا الخطوة الكبرى في البناء الفكري لدرسه القرآن ، وانتقل من مرحلة الفكر والنظر الأدبي العام - كاتجاه يخالف غيره من اتجاهات - إلى مرحلة المنهجية والتطبيق التي أخذت حظاً موفوراً في الاتجاه الأدبي حتى لقد أصبحت شارته التي بها يعرف أو مدلوله الذي ينصرف إليه الذهن حين تذكر الأدبية في مجال الدرس القرآني - نغني بهذه المنهجية وحدة الموضوع ، أو التفسير الموضوعي للقرآن الكريم « فالقرآن كما هو معروف - لم يرتب على الموضوعات أو المسائل ... كما لم يرتب على شيء من تاريخ ظهور آياته ، وذلك لحكمة ومراعى نعرفها في الدراسات التي تتعرض لتاريخ القرآن وترتيباته^(١) ، وإنما جرى القرآن على غير هذا كله فعرض لكثير من الموضوعات ، ولم يجمع منها واحداً بعينه فيلتي أوله بآخره ويعثر به في مكان معين ... وإنما نثر ذلك كله نثراً وفرقه تفريقاً ... وهكذا تقرأ في السورة الواحدة فنوناً من القول ، وتمر بأغراض مختلفة تعرض لها سورة أخرى فيتكامل العرضان ويتم الفكرة بتتبعها في مواطن متعددة^(٢) .

ومن هنا فإن المفسر الأدبي في دعوته الجديدة الموضوعية قد أخذ على المفسر القديم عدم التنبيه لهذه المسألة ، وهي أن تفسير القرآن سوراً وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق والإدراك الصحيح لمعانيه وأغراضه إلا أن يقف المفتر غند الموضوع يستكمله في القرآن ويستقصيه إحصاء ، فيرد أوله إلى

(١) راجع ص ٣١٤ ، ٤٥٢ من هذه الدراسة .

(٢) منهاج تجديد ص ٣٠٥ .

آخره ويفهم لاحقه بسابقه ، فالناظر في سورة البقرة ، (الجزء الأول) مثلاً يجد من الحديث عن المؤمنين وحالهم ما يحسب أنه يفهم الفهم الصحيح إذا ما قورن بما في سورة « المؤمنون » (الجزء الثامن عشر) ، ثم هو واجد عن المنافقين وحالهم ما لا يفهم على وجه إلا مع سورة المنافقين (الجزء الثامن والعشرون ^(١)) .

ومن الحق القول هنا بأن هذا الفكر الأدبي عند أصحابه يشكل أول دعوة واضحة محددة في تاريخ التفسير إلى تفسير القرآن على أساس من موضوعاته ، ومن الحق أيضاً القول بأنه يستدرك نقصاً جوهرياً في أداء التفسير للوظيفة التي خلقتها الجماعة الإسلامية للقيام بها ، فلقد ظن أن وظيفة التفسير ليست أكثر من محاولة للفهم الحرفي الجزئي للكتاب الكريم ، في حين أن هذه الوظيفة يجب أن تتجاوز ذلك إلى محاولة إدراك المفهوم القرآني الكلي ، أو - في كلمة - الموقف القرآني بالنسبة إلى كل ما تناوله القرآن الكريم بحديثه المقدس ، وهذا شيء يستحيل بلوغه عن طريق خطة القدماء في التفسير تلك التي تركز جل عنايتها على بيان معاني المفردات ، الأمر الذي يجعل تفاسيرهم أقرب ما تكون إلى معاجم لغوية خاصة بالقرآن الكريم ، ولا أدل على هذا القصور عندهم من أننا - على الرغم من معاشتنا الطويلة للقرآن وجهودنا المتنوعة الضخمة في العناية به - لا نستطيع الادعاء بأن قد اتضح في أذهاننا الموقف القرآني الخاص بإزاء عشرات المئات

(١) منهاج تجديد ص ٣٠٥ .

من الموضوعات التي عالجها سواء كانت خاصة بالإنسان أو المجتمع أو الطبيعة أو ما وراءها^(١) .

ويشير الشيخ أمين إلى ضرورات واقعية وتاريخية تفرض على المفسر المتفهم لدقائق القرآن ذلك النظر الجديد والمنهج الموضوعي في التفسير ، فالذي يفهم جملة نصوص خاصة بموضوع واحد إنما يصل إلى صحيح معناها ودقيقه بمعرفة سابقها ولاحقها متقدمها ومتأخرها إذا ما كان الزمن قد تباعد بين تلك النصوص ، وبخاصة مثل هذا التباعد الذي بين آي القرآن ، ثم هذا المتفهم محتاج إلى إدراك المناسبات والملايسات والأسباب التي أحاطت بها يفهم من النصوص ، إذ هي أضواء لا بد منها لاستجلاء المعنى ، وترتيب القرآن لم يراع شيئاً من تقدم الزمن وتأخره فكيف يتخلل مدنيه ، ويحيط به ، ومدنيه يتخلل مكيه ، ويحيط به^(٢) .

وهكذا ترى من النظر في ترتيب القرآن على سوره ما لا يساير حاجات مفسره المتفهم له بل يقضى ما كان من أمر الترتيب بالنظر الجديد والتتبع الخاص لآي الموضوع الواحد بحيث يكشف هذا التتبع لنا عن تلك النواحي التي عرفت أن المفسر المتفهم مضطر إلى مراعاتها وتدبرها توصلاً إلى الفهم الصحيح والمعنى الدقيق ، وذلك كله يقضى في وضوح بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً ، وأن تجمع آيه الخاصة بالموضوع الواحد جمعاً إحصائياً

^(١) هوامش على المنهج الأدبي للتفسير — عبد الله خورشيد — مجلة الثقافة الشهرية

ص ٢٢ نوفمبر سنة ١٩٧٥ .

^(٢) في هذه الدعوى نظر فقد أثبتت إحدى الدراسات الموضوعية أنه ليس هناك آيات مكية في المدني من السور ، كما أنه ليس هناك آيات مدنية في المكى من السور على الإطلاق .
راجع : موقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة ص ٩٤ ، ١٠٩ .

مستقصياً ، ويعرف ترتيبها الزمني ومناسباتها ، وملابساتها الحافة بها ، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسير وتفهيم فيكون ذلك التفسير أهدي إلى المعنى وأوثق في تحديده^(١) ، ذلك أن تفسير القرآن سورة سورة ليس إلا تعرضاً مفرقاً لموضوعات مختلفة تنتظمها السورة الواحدة ، ثم يعود المفسر بعد ذلك في السورة الأخرى إلى مثل هذه الموضوعات أنفسها ... فإن عجل النظرة الجامعة إلى هذه الموضوعات في القرآن كله حينما عرضت له في أول سورة فقد آل به الأمر إلى تفسير الموضوعات ، وكانت وقفاته الطوال المتباعدة عند كل موضوع تركاً لتفسير السورة وإخلالاً به .. وإن تعرض للموضوع الواحد مراراً كلما عرض في السور المختلفة فقد أخل بوحدة الموضوع حيث ترك الإمام الجامع به في مقام متصل ..

فصواب الرأي أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً لا أن يفسر على ترتيبه في المصحف الكريم سوراً أو قطعاً ... ثم إن كانت للمفسر نظرة في وحدة السورة وتناسب آياتها وأطراف سياقها^(٢) فلعل ذلك إنما يكون بعد التفسير المستوفي للموضوعات المختلفة فيها^(٣) .

وعلى الرغم من أن المنهج الأدبي للتفسير يدعو إلى تفسير القرآن موضوعاً موضوعاً فإنه لا يقدم خطة لتحديد الموضوعات التي يتناولها هذا التفسير ، أو خطة لتصنيف القرآن تصنيفاً موضوعياً ولكن من الملاحظ أن أمين الخولي في تطبيقه لمنهجه هذا - أو تطبيق تلاميذه له بتوجيه منه - قد اختار موضوعات تنحو إما منحى أدبياً مثل قصص القرآن أو تشبيهاته

(١) مناهج تجديد ص ٣٠٦ .

(٢) يشير بهذا إلى الإطار العام للسورة أو الوحدة الموضوعية بها وهو ما نعرض له قريباً .

(٣) مناهج تجديد ص ٣٠٧ .

وأمثاله ، والقسم القرآني والفن البياني في القرآن الكريم ، وإما منحى تقسيا اجتماعياً مثل السلام والإسلام أو القرآن والحياة ، القادة والرسل ، حكومة القرآن ، الحكم بما أنزل الله ، الطغيان في العلم والمال والحكم وغير ذلك من موضوعات ذات وحدة واتساق ..

وهذا كله يبدو مقبولا عندما يمارس المفسر عمله بصورة فردية وجزئية فيكون له أن يختار من الموضوعات ما يتفق مع ميله الشخصي واجتهاده الفردي ، أو ما يستجيب لموقف عام يشغل المجتمع في مرحلة ما ، مثل موضوع الحكم بالقرآن عند اشتداد الدعوة إلى ذلك في مصر في الأربعينات ، ومثل موضوع اليهود في القرآن ، أو آيات الجهاد في القرآن عند اختتام الصراع السياسي والعسكري بين العرب واليهود ، وهنا يبرز دور المفسر الأدبي الموضوعي وجهده في تحديد قضايا هذا الاتجاه ، وهو دور يتحدد من خلال اهتمامات كل دارس أو ما يختاره وفقا للظروف التي تجتازها الأمة طالما نحن في غيبة تصنيف موضوعي عام للقرآن الكريم ،

ولكن كيف يكون الأمر حين يأخذ فرد - افتراضاً - على عاتقه ، أو حين تضطلع هيئة خاصة بتفسير القرآن الكريم كله على أساس من الموضوع ؟ إن الاختيار الشخصي سيتخلى ضرورة عن مكانه في هذه الحال مفسحاً المجال لخطة منظمة ومحدودة في تصنيف القرآني تصنيفاً موضوعياً ، فكيف يتم هذا التصنيف أو كيف ترسم تلك الخطة^(١) ، لا يشير المنهج الأدبي إلى شيء من ذلك ، ويوجب بعض الدارسين بأنه من الطبيعي في ذلك الحال أن نحتكم إلى القرآن نفسه بمعنى أن نستنبط هذه الخطة في أبوابها العامة وأقسامها الداخلية من

(١) هوامش على المنهج الأدبي للتفسير - الثقافة من ٢٣ نوفمبر سنة ١٩٧٥ .

القرآن نفسه ، وإذا صح ما يذكر من أن القرآن الكريم لا يخرج بحديثه المقدس عن الإنسان أو المجتمع أو الطبيعة أو ما وراء الطبيعة ، صح بالتالى أن تكون هذه المسائل الأربع هي الأبواب الكبرى فى خطة التصنيف الموضوعى المقترحة ويأتى بعد ذلك أن يجد كل ما تحدث عنه القرآن من شىء أو أمر أو شخص أو مسلك أو حالة أو موقف مكانه الصحيح داخل واحد من هذه الأبواب الكبرى ، وهنا تظهر أهمية معاجم الألفاظ القرآنية ومساعدتها التى لاغنى عنها ، إذ يتعين النظر الدقيق فى مواد هذه المعاجم وأشباهاها وتحديد نوعية كل مادة تحديداً يذهب بها إلى مكانها الصحيح من الأبواب المشار إليها (١) .

ومثلاً لم يقترح المنهج الأدبى الموضوعى خطة بعينها لتصنيف القرآن موضوعياً سكت عن طريقة ترتيبه تاريخياً بل لم يحل إلى ترتيب بعينه يراه أفضل بالرغم من أنه يرى فى هذا الترتيب خطوة لا بد من القيام بها قبل الإقدام على التفسير كما ذكرنا قبل ، ولا مفر من الاعتراف بأن هذا الترتيب التاريخى بشكل الصعوبة الحقيقية فى المنهج الأدبى للتفسير ، بل إن هذه الصعوبة تكاد ترتفع إلى حد الاستحالة والتهذر - كما قررنا فى موضع سابق (٢) - ومع هذا لا يفقد المفسر الأدبى الأمل أبداً ولا يستبعد اليوم الذى نستطيع أن نصل فيه إلى ترتيب تاريخى يقينى ، أو -- فى الأقل -- أقرب إلى اليقين ، مجمع عليه ومتفق حوله إن لم يكن لكل النصوص القرآنية فالغالبية العظمى منها ، قد يكون الأمر شاقاً حقيقة ولكنه ليس ميئوساً منه (٣) .

(١) مناهج تجديد ٢٦ .

(٢) انظر ص ٣١٩ من هذه الدراسة .

(٣) هوامش على المنهج الأدبى للتفسير - الثقافة ص ٢٦ نوفمبر سنة ١٩٧٥ م .

ويجمل الخولي نظريته التفسيرية اتجاهاً ومنهجاً ليخلص إلى تقرير الخطة العامة في المدرس القرآني فيقول : « وإذا ما كان وجه الرأي هو أن التفسير الأدبي لكتاب العربية هو أول ما يجب أن يحاوله من لهم بالعربية صلة لغوية أدبية سواء أكانوا عرباً أو غير عرب ... وإذا ما كان وجه الرأي أن هذا التفسير الأدبي ينبغي أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً لا قطعة قطعة ، فعلى هذا الأساس يكون منهج التفسير الأدبي صنفين من الدراسة كما هي الخطة المثلى في درس النص الأدبي ، وهذان الصنفان هما :

(أ) دراسة ما حول القرآن .

(ب) دراسة في القرآن^(١) .

ويقصد الخولي بدراسة ما حول القرآن أمرين : دراسة خاصة قريبة إلى القرآن مثل تاريخ القرآن ونزوله وجمعه وكتابته وقراءته وغيرها مما يطاق عليه علوم القرآن ، ومثل تلك الأبحاث جد لازمة في نظر دارسي الآثار الأدبية ... بل كان لزومها لفهم القرآن مما شعر به القدماء أنفسهم كما صرح السيوطي بذلك في مقدمة تفسيره ، وصنعه كثير من المفسرين^(٢) .

وأما ما حول القرآن من دراسة عامة فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن ، طبيعتها وأجوائها ، أرضها وسماؤها ... ثم ماضي العرب وتاريخهم ، نظمهم وأعرافهم ، حكوماتهم وعقائدهم ...

(١) منهاج تجديد ص ٣٠٧ .

(٢) راجع مقدمة الاتقان في علوم القرآن ٧/١ ، وبلاحظ هنا تحسب الخولي وتحسبه دائماً لموقع تدميه على طريق تأسيس المنهج الأدبي وتلته لأتوال القدماء في إرساء وتجديد منهج التفسير فهو يشعر بخوفه من جهة ، كما يشعر من جهة أخرى ببدى رسوخ المنهج التقليدية وسيطرتها على عقول المفسرين واستسلامهم لها .

وكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة ، كل ذلك وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي ...

وتؤكد الخطة على تلك الأمور — بالرغم من أن للقرآن معاني ومرامي إنسانية واجتماعية بعيدة الهدف وأبدية العمر — ذلك أن مثل هذه المعاني والرامي جاءت الإنسانية في نوبها العربي بذلك التعبير العربي والمثل التام لهذه العروبة هو السبيل المتعينة لفهم ذلك كله والوصول إليه^(١) .

ونحسب أن لا مجال للتوقف أمام التحليل الخارجى أو دراسة ما حول القرآن أكثر من هذه الإشارات لنرى ما هى خطة المفسر الموضوعى في دراسة النص القرآنى نفسه بعد اختياره للموضوع القرآنى المراد درسه واستقصاء جميع آياته وترتيبها تاريخياً — إنه يبدأ في النظر في المفردات لتحديد معانيها مراعيأ في الاعتبار الأول تدرج المعانى اللغوية للمادة ، ويتتبع هذه المعانى حتى ينتهى بترجيح معنى لغوى للكلمة كان هو المعروف حين سمعها العرب في آى الكتاب في الوقت الذى ظهرت فيه وتليت أول ما تليت عليهم .

فإذا ما فرغ من معنى اللفظة اللغوى ودلالاتها الأولى في عصر النزول انتقل إلى معناها أو معانيها الاستعمالية في القرآن مهتدياً بما انتهى إليه من معناها أو معانيها اللغوية وقت النزول فيفسرها حينذاك مطمئناً في موضعها من الآية التى جاءت فيها^(٢) .

ويبدو أن هذه المرحلة من النظر في المفردات على هذين المستويين

(١) مناهج تجديد ص ٣٠٨ — ٣١١ .

(٢) مناهج تجديد ص ٣١٢ — ٣١٤ .

تنطوى على صعوبة خاصة ، وليس من المصادفة هنا أن يصارح صاحب المنهج الموضوعى المفسر بأن عليه هنا أن يعتمد على جهده الذاتى فى هذا الصدد ، إذ ليس أمامه « حيثئذ إلا أن يقوم بعمل فى ذلك مها يكن مؤقتاً وقاصراً ، فانه هو كل ما نملك اليوم ، وإلى أن نملك قاموساً اشتقاقياً^(١) تدرج فيه دلالات الألفاظ ، وتمايز فيه المعانى اللغوية على ترتيبها عن المعانى الاصطلاحية على ظهورها فلا معدى للمفسر من النظر فى المادة اللغوية بنفسه.. فإذا ما فرغ من البحث فى معناها اللغوى انتقل بعده إلى معناها الاستعمالى فى القرآن يتتبع ورودها فيه كله لينظر فى ذلك فيخرج منه برأى عن استعمالها .

وأياً ما كان الأمر فى شأن دراسة المفردات القرآنية فإننا نخرج بواقع لا مفر من مجابته أنه لا يزال على المفسر الأدبى أن يعتمد إلى حد كبير على جهده الذاتى فى تحديد الاستعمالات اللغوية ، والقرآنية لمفردات الموضوع الذى يدرسه ، بنفس القدر الذى يعتمد به على جهده الذاتى فى مرحاق اختيار الموضوع القرآنى المدروس والترتيب التاريخى لإيات هذا الموضوع .

على أن من الحق القول هنا أن واضع نظرية المنهج الموضوعى الأدبى

(١) معاجنا العربية لا تسعف على ذلك التحديد ولا تعين عليه ، فأكبرها وهو لسان العرب قد كتب على طريقة يخفى معها تدرج الدلالة فى ألفاظه ، والقاموس المحيط كما نعرفه: عصارات غير متميزة لتقافات متغايرة متباينة ، وما يجدر التنبيه عليه هنا أن مجمع اللغة العربية قد أسهم فى تذليل هذه الصعوبة عندما أصدر سنة ١٩٥٣ « معجم ألفاظ القرآن الكريم » وهو إن لم يقترب فى كثير من مواده من فكرة المنهج الأدبى المتبناة فهو فى تليل من مواده — والى يظن أنها من صنع صاحب المنهج الأدبى — تقترب جداً من فكرة المنهج الأدبى ، بل من فكرة المعجم التاريخى الاشتقاقى . راجع مجلة الثقافة — هوامش على المنهج الأدبى للتفسير — نوفمبر سنة ١٩٧٥ ص ٢٦ ، ٢٧ .

إذا لم يكن قد أشار إلى موضوعات تدرس بعينها ، أو خطة لتصنيف القرآن موضوعيا ، وسكت أيضا عن طريقة ترتيب هذه الآيات ولم يحل فيها إلى ترتيب بعينه ... فقد كان موقفه في دراسة المفردات على العكس من ذلك تماما ، وكان فيما عالج من مصاد الحروف السبعة^(١) في معجم ألفاظ القرآن الكريم « قد ضرب المثل العملي لما يستطيع المفسر بخاصة والباحث اللغوي بعامة أن يبلغه بجهد الفردى في غيبة المعجم التاريخى من نتائجها قيمتها — مها تكن عامة أو مبدئية — في تحديد مسار ما يعنى به من مفردات : تحديداً لا لنشك في أنه يمهّد الطريق الوعر تحت قدمي ذلك المعجم التاريخى الذى ما نظن طموح العلم منهزماً أمام صعوباته^(٢) .

ثم يأتى بناء المنهج الأدبى إلى آخر مراحلها وهى نظر المفسر الأدبى فى المركبات ، وهو فى ذلك مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة شريطة أن تكون الصنعة النحوية أداة من أدوات بيان المعنى وتحديدته ، وأن تكون النظرة البلاغية هى النظرة الأدبية الفنية التى تتمثل الجمال القولى فى الأسلوب القرآنى وتستبين معارف هذا الجمال وتستجلي قسماته فى ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية ، منضاً إلى ذلك التأملات العميقة فى التراكيب

(١) هذه الحروف السبعة هى « ص ، ض ، ط ، ظ ، ع ، غ ، ف » وقد حرص فى علاج موادها — ما أمكن — على التمييز بين الاستعمالات الحسية أو المادية وبين الاستعمالات المعنوية للكلمة ، وحاول تحديد الأصل المادى الأقدم لها ، ولمح المعنى الأساسى الذى تدور استعمالات الكلمة حوله ، وأشار إلى صلة ما بين الاستعمالات الحسية المتعددة بعضها وبعض وإلى صلة ما بين الأصل المادى للكلمة وبين الاستعمال المعنوى الذى انتقلت إليه ، ثم حدد الاستعمال القرآنى لها سواء بمعناها اللغوى العام أو بمعناها القرآنى الخاص ، راجع : هوامش على المنهج الأدبى للتفسير ص ٢٦ ديسمبر سنة ١٩٧٥ .

(٢) السابق ص ٢٧ .

والأساليب القرآنية لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية ، بل لمعرفة فنون القول القرآني وموضوعاته فناً فناً وموضوعاً موضوعاً معرفة تبين خصائص القرآن في كل فن منها ومزاياه التي تجلو جماله^(١) .

ويستشعر أمين الخولي متعلات المنهج ومتطلباته البكثيرة المعونة^(٢) ، ولهذا فإنه يربط بين هذه المتطلبات في التفسير الأدبي وضرورة الإصلاح الأدبي والبلاغي والتجديد فيهما فيقول : « ولئن كان مثل هذا مما يطالب أو يوصف في قليل من الجمل أو الأسطر فإن تحقيقه ليس بهذه السهولة والقرب وإنما يقوم على إصلاح أدبي بلاغي يحسب أن الحياة الأدبية اليوم تحاوله ومستفيدة به في التفسير الأدبي للقرآن ، كما تستفيد هذه المحاولة الإصلاحية نفسها بمزاياها للتفسير القرآني^(٣) .

ثم يؤكد في نهاية نظريته ضرورة مثل هذا المنهج الأدبي في التفسير بالرغم من هذه المشاق والصعاب فيقول : « ... وأنا ذاكر ما لا أنساه أبداً كلما شرحت المنهج الدقيق لدراسة أدبية أو غيرها فأقول للمستكثرين : مهما يكن لهذه المطالب من أثر يتقل خطانا ويؤخر إثمار دراستنا ، ويشعرنا بالنقص ويعود علينا باللائمة فإن هذه هي الحقيقة وإن نكذب على أنفسنا وعلى الأجيال فنزعم السكماية الكاملة والقدرة الموفورة ، ولئن لم يكن لنا من الكمال إلا الشعور بالنقص فذلك أجل بنا من التزيد الزائف ، وليس الذي نبغيه من هذا المنهج مستحيلاً ولا بعيد التحقيق ، فقد شعر أسلافنا

(١) مناهج تجديد ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) تجدر الإشارة إلى أن المنهج بهذه الصورة من القيود والمتطلبات لم ير النور في محاولة ما من محاولات أتباعه ، وإنما وقعت محاولات موقفاً بعيداً عن الأمل الطموح بصورة أو بأخرى ...

(٣) مناهج تجديد ص ٣١٥ .

بجملته ، وقاموا ببعضه للقرآن ، ثم قام المحدثون بهذا كله لكتبهم
الأدبية والدينية . . . ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضائعين
العاجزين (١) .

وهكذا ينتهى المنهج الأدبى للتفسير عبر المراحل الشاقة التى يرسمها لنفسه
إلى غاية محددة واضحة هي تذوق القرآن تذوقاً أدبياً فنياً قبل كل شئ . وبعده ،
فهو يصنف القرآن تصنيفاً موضوعياً ، وهو يرتب آيات الموضوع الواحد
ترتيباً تاريخياً ، وهو يحدد دلالات مفردات هذا الموضوع تحديداً لغوياً لكي
يستكمل بذلك كله الوسيلة إلى تذوق الأسلوب القرآنى تذوقاً جمالياً فنياً ،
والمفسر وهو بسبيل ذلك لا يرتاد دروباً ممهدة ، فلم تعد مهمته سهلة أو سطحية
تعتمد على مجرد حفظ أو رواية أو نقل بحيث يستطيع أن يصنف تفسيراً
كاملاً للقرآن فى جزء يسير من عمره ، وإنما الأمر الذى لا مفر منه أن يصبح
التفسير على المنهج الذى عرضناه ضرباً من الدراسة المتعمقة المتأنية التى تستغرق
الوقت الطويل وتقتضى الجهد الثقيل بحيث يكفى المفسر أن ينجز دراسة بعض
موضوعات من القرآن .

وبدهي أن من الظلم الفادح للمفسر العصرى تحميله تبعة حل هذه المشكلات
واجتياز الصعاب وإن كان هذا لا يعنى استحالة تصديده لها والتغلب عليها فى
الموضوع الواحد أو الموضوعات القليلة التى يعالجها (٢) .

وفى تصورنا الآن أن أمين الحولى إذا كان قد بدأ نظريته التفسيرية
ليجدد منهج التفسير القرآنى فى مصر متخذاً من إشارة القدماء إلى عدم نضج

(١) منهاج تجديد ص ٣١٧ .

(٢) هوامش على المنهج الأدبى للتفسير - الثقافة ديسمبر ١٩٧٥ ص ٢٨ .

علم التفسير أو احتراقه — هادياً ومرشداً ، فلقد انتهى الأمر بالتفسير في نهاية نظريته إلى أن أصبح علماً لم يبدأ بعد ، ولكن من الممكن له أن يبدأ ، بل أن ينمو وينضج إذا ما سار على ذلك الدرب الشاق بكل صعوباته ومسئوليته التي كشفنا عن بعض منها (١) .

ويضرب واحد من شراح المنهج الأدبي الموضوعي في تفسير القرآن مثالا للدراسة هو موضوع « الشمس » في القرآن الكريم مقارنا بين ما تكون عليه الدراسة التقليدية له والدراسة الموضوعية ، فالقرآن يتحدث عن الشمس في اثنتين وثلاثين آية لكل منها زمانها ومكانها ومناسبتها وهدفها ... فالقدماء توقفوا عند كل آية من هذه الآيات ليبينوا كلماتها من مثل — الحسابان والتسخير والضياء والسراج والأجل والمستقر والدلوك والسجود والتكوير ، كما يبينون مضمون الآية من مثل تجربة إبراهيم (س) مع الشمس ، ودور الشمس في بعض القصص الديني وعبادة بعض القوم إيها ، وعلاقة ما بينها وبين القمر والنجوم ، وكونها خلقاً من مخلوقات الله وآية من آياته ونعمة من نعمه ، والنهي عن السجود لها ، ومعبرها يوم القيامة ، والقسم بها ... والقدماء إذ يفعلون هذا يتعرضون لكثير من علوم اللغة والتاريخ والدين والطبيعة وغيرها ...

ولا نزاع أن هذا عمل أسامي لا غنى عنه ولا مفر منه بما يتيح لنا من الوفوف على مضامين هذه الآيات التي تحدثت عن الشمس ... غير أننا

(١) هناك كثير من المشكلات والصعوبات في صلب نظرية المنهج بالإضافة إلى صعوبات أخرى أضافها بعض تلاميذ الشيخ من الأئمة ، سواء في شرحهم لنظرية المنهج أو تطبيقاتهم له في دراساتهم ، وهو ما نأمل أن نكشف عن بعض منه فيما تنوى تقديمه أو التعاطي عليه قريباً .

لو وضعنا في الاعتبار أن هذه الآيات تقع في ثمانية وعشرين سورة من البقرة (٢) حتى الشمس (٩١) اتضح لنا أن كتب التفسير في تقديمها الراهن لحديث القرآن عن الشمس لا تحقق الوظيفة الطبيعية للتفسير ، وهي إدراك المفهوم القرآني للموضوع ، أو كشف الفكرة القرآنية عنه .

أما المفسر الموضوعي حين يجمع هذه الآيات بعضها إلى بعض ويتدبرها ، ثم ينظر فيها ككل مترابط متكامل - ولو أنه نظر مبدئي - فإنه يستطيع أن يرى المعالم الكبرى لموقف القرآن الكريم من الشمس فهو يسجل أنها كانت تعبد لدى بعض الشعوب السامية القديمة وأن بعض هذه الشعوب نبذت عبادتها ، وأنها ليست أكثر من جسم فلكي يخضع لما يخضع له غيره من الأجسام الفلكية من قوانين ومنها قانون الكون والفساد ، ولذا ينبغي ألا يتجاوز موقف الإنسان إزاءها مجرد الانقياد العملي بها في حياته اليومية فضلا عن الاستدلال بظواهرها وآثارها على وجود الخالق وقدرته وعظمته ورحمته بالناس^(١) .

وعلى أية حال فإن المفسر الموضوعي يختم خطته بالإشارة إلى ما ينبغي مراعاته من التفسير النفسي ، لأن ما استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن ، كما كشفت عن وجه الحاجة إلى تفسير تفساني للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة بما عرف العلم من

(١) هوامش على المنهج الأدبي للتفسير ص ٢٢ الثقافة نوفمبر سنة ١٩٧٥ ، وهذا الموقف كما نرى يخالف الظن والأمل الذي يقدح عليه أو ينتقار منه ولا يتناسب مع المقدمات التي صيغ بها المنهج من جهة ، كما أنه في تصورنا لا يكاد يقدم جسدياً عما عرفناه من معلومات قرآنية عن الشمس من خلال المنهج التقليدي من جهة أخرى كما يتضح من المثال المذكور .

أبهر حركات النفس البشرية^(١) في الميادين التي تناولتها دعاوة القرآن الدينية وجد له الاعتقادي ورياضته للوجدانات والقلوب ، وسياسته للنفس والأرواح ، واستلله لقديم ما اطمأنت إليه ... وكيف تاهط القرآن لذلك كله ، وماذا استخدم من حقائق نفسية في هذه المطالب الوجدانية والمرامي القلبية ؟ وما أجدت رعاية ذلك كله في إنجاح الدعوة وإعلاء الكلمة ... وعلى قدر ما يتسلح المفسر من خبرة بالنفس الإنسيانية يكون تفسيره للنص أدق وأعمق ، وهو من هذه الناحية يكشف عن أسمى ما جاء به النص من معاني تسمو بها النفس الإنسانية ويرتفع به أمرها .

فالتفسير النفسي يقوم على أساس وطيد من صلة الفن القولي بالنفس الإنسانية ، وأن الفنون على اختلافها - ومن بينها الأدب - ليست إلا ترجمة لما نهجه النفس ، والقرآن ليس إلا أثراً أدبياً وطرفة من الثن القولي ، واللمحة النفسية في المعنى القرآني ربما كانت أحسن لخلاف بهيد الفور كثير الشغب بين المفسرين^(٢) .

هنا وعند هذه النقطة - النفسية - الأخيرة من المنهج الموضوعي ، ورد آخر الكلام على أوله كما ينصح صاحب المنهج ، نقف معه ناقلين ومعلقين

(١) في هذا الاعتراف والتقرير بالاستفادة من مستحدث العلم في النفس البشرية انضمام لا شعوري في المنهج الأدبي بين ما عرف العلم من أسرار في ميدان النفس وما عرف منها في ميدان الكون ، والتفرقة بينهما كمصدرين للمعرفة تفرقة بين متساويين لا تعرف سبباً لها إلا في أذهان صانعي المنهج الموضوعي ، كما لا نعرف لماذا يشرع هذا التفسير الأدبي المستقل بعلوم حديثة أدبية نظرية ولا يشرع في نظرم مقابلة من التفسير العلمي المستقل بعلوم حديثة تجريبيه كما سنعرف في موضع لاحق .

(٢) مناهج تجديد ص ٣١٥ ، ٣٢٨ .

لنكشف عن أن كل ما يتصل بالقرآن مثلك ، وكل حديث عنه عضة للقليل والقليل ، وأول ما يثير تعليقنا من جوانب هذه النظرية هو أن أمين الخولي - بالرغم من دعوته إلى تمييز نفساني يكشف عن القيم الإنسانية في القرآن الكريم - يقصر دعوته على العرب ومن وصلتهم بالعروبة صلات وثيقة ، ويؤكد على هذا حين يقرر أن الكتاب الكريم هو فن العرب الأقدس فهو لأه وحدهم الذين يدرسون ، وكأنهم وحدهم هم المخاطبون بهذه الرسالة ، وفي هذا ما ينأى بمباحث القرآن المعجز عن تمثيل أصيل لمعانيه الإنسانية العامة التي تعد جانباً هاماً من جوانب الإعجاز القرآني يضمن دوام هذا الإعجاز واستمرارية تبليغ القرآن ودعوته .

ولقد كان من الخير في مجال الدعوة إلى الدراسة الفنية الأدبية لهذا النص المقدس أن يوجه الباحثون أيضاً إلى الكشف عن القيم الإنسانية العامة هذه التي يتضمنها هذا الكتاب ، والمنهج النفسي الدقيق الذي يتبعه وغير ذلك مما قد يستوى في فهمه العربي وغيره إذا أحسن إيضاحه^(١) .

ولا ندرى كيف يتنبه الخولي إلى مثل ذلك في آخر نظريته ، إذ يقرر ما نقلناه عنه سابقاً من أن للقرآن معاني ومرامي إنسانية واجتماعية بعيدة المدى وأبدية العمر ، ومع هذا يستبقى فكرته في اعتبار القرآن كتاب العرب الأكبر وحدهم ؟

وشبهه بذلك إصراره على اعتبار الغرض الأدبي هو الغرض الأسبق في التفسير ، والتهوين من شأن الأغراض الثانية الأخرى — وكما يقول أحد

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٠٣ .

الأمناء الذين ولعوا بنقد المنهج الأدبي في صورته الأولى : « إذا كنا متفقين على مبدأ هام هو سمو القرآن من الناحية الأدبية ، وكما شهد القرآن لنفسه في ذلك فلا معنى لهذا السمو بمعزل عن أن يتسع النص لأكثر من معنى بحيث يصعب علينا في كثير من المواضع تخصيص المعنى بوجه دون آخر ، ولذلك فمن غير المفيد أن ندعى وجود معنى واحد صواباً أو ندعى بعبارة أخرى خطأ ما عداه من تفسيرات ، والحقيقة أن معنى الصواب والخطأ واضح في مقام العلم حيث يمكن أن نجد مقاييس صلبة ، وحيث نجد أن الهدف هو الوصول إلى شيء واحد بعينه ، ولكن لنسأل أنفسنا : أنريد حقاً حين ندرس نصاً أدبياً ممتازاً -- كالقرآن مثلاً -- أن نصل إلى شيء واحد ؟ .

إن فكرة الهدف الواحد أو الغرض النهائي مقبولة في مجال العلم بمعناه الدقيق ، ولكننا إذا تجاوزنا العلم وجدنا أننا بصدد جملة أهداف متآزرة متسلسلة ، وبعبارة مختصرة وجدنا أن النص هو طائفة من الإمكانيات ، وقد يحسن أن نرجع بعض هذه الإمكانيات على بعض من أجل أن نبين مدى قربها أو بعدها عن السياق الكلي للنص ، ولكن معنى الخصومة أو المناوأة ، قد يحملنا على الظن خطأ بأن تفسيرنا هو التفسير الوحيد المقبول وأن تفسيرات الآخرين مردودة ، أي أننا نزعم لأنفسنا أن النص ملك أيدينا وعقولنا وليس ملكاً لعقول الآخرين أيضاً ، وهكذا نجد أن عملية التحليل ليست عملية فردية وإنما هي على التدقيق عملية جماعية لا بد أن يشترك فيها كثير من المجتهدين ليعطى كل منهم رؤية خاصة أو ينظر بعينه هو^(١) .

(١) نظرية المعنى في النقد العربي — مصطفى ناصف من ١٦٩ — ١٧٠ .

ولهذا وذاك يضيف بعض الأمناء تعديلا على نظرية المنهج الأدبي تكفل له امتداد الأفق إلى أبعد من غرضه الأدبي في حدوده الضيقة التي تربطه بدراسة المقدرات والمركبات، ومن الواجب كما يقولون : أن يضاف إلى ملاحظات الشيخ عن دراسة المقدرات والأساليب بحث آخر لا يكون التفسير أديا إلا به ، فليس البحث في المعاني التي يوحى بها القرآن مطلبا وراء التفسير الأدبي كما يفهم من إشارته ، بل هو من صميم التفسير الأدبي إذا أردنا أن ندرس القرآن درسا أدبيا ، فليس يكنى الباحث حين يتصدي لدراسة كتاب من عيون الأدب أن يبين معاني ألفاظه ووجوه البلاغة في تعبيره إذا لم يفرغ جهده في بيان قيمته الإنسانية بإبراز ما يضيفه إلى النفس الإنسانية من وعى جديد بذاتها وإدراك دقيق لما حولها ، وهذا يقتضى اعتبار القرآن الكريم كتاب الإنسانية الأكبر لا كتاب العربية وحدها وفي ضوء هذه الحقيقة يجب أن توجه المباحث الأدبية فيه (١) .

وهكذا نجد أن الدراسة الأدبية لاتعنى عند هؤلاء الأمناء العكوف على مسائل بلاغية ، أو لفظية ضيقة ، ولا تعنى التهرب من مواجهة مسائل فكرية ذات طابع عميق ، ولا يمكن الغض من شأن أى دراسة مفيدة نجعلنا أقدر على كشف بعد في الموضوع ما كنا لنصل إليه لولا هذه الدراسة ، وبغير تلك المواجهة وتوسيع أفق النظرة الأدبية فستظل الصورة الخاصة بهذه الدراسة الأدبية صورة غير مقنعة ، أما ما يجعلها صورة مقنعة فهو أن نعيد النظر في أمر التفسير الأدبي ، وذلك معناه أنه ينبغي أن تراعى — كما قلنا — عدة زوايا في وقت واحد ، وألا تنفصل الدراسة الأدبية عن تلك الأغراض التي سميت بالأغراض الثانية ، فالاعتقاد والأخلاق والإصلاح الاجتماعي وغيرها من

(١) من وصف القرآن ليوم الدين والحساب — شكرى عياد ص ٦ .

أغراض يتداخل بعضها مع بعض ، ونحن نتردد كثيرا في اعتبارها أغراضا
تالية للدراسة الأدبية ، فلا يمكن أن نتصور وجود مستوى من المعنى يتيز
من تلك المستويات الأخرى (١) .

بقيت نقطة أخرى براها الأمانة ضرورية لتعديل النظرية الأدبية بخصوص
الأغراض الثانية وهي أن المنهج الأدبي يرفض الألوان التي أضفاها المفسرون
على القرآن الكريم كل وفقا لاتجاهه الخاص ، ولكنه في ذات الوقت يقع
فيما حذر منه ، إذ يتوخى عند تفسيره للنص إمكانياته الأدبية أولا ، ذلك
أن النص الأدبي شديد القابلية بحكم طبيعته الطيبة المرنة للتأثر بشخصية
مفسره ، فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن المفسر الأدبي أكثر جنوحا بحكم مهمته
الفنية إلى إخضاع النص الذي يفسره لذوقه الخاص وتجربته الفردية ومقاييسه
الشخصية (٢) - أصبح لنا الحق في التخوف على النص القرآني أن يناله من
التفسير الأدبي شيء مما ناله من التفسير المذهبي والكلامي والفاسفي وسائر
الألوان التي شجها المفسر الأدبي (٣) ، ولهذا يقترح هؤلاء ضرورة التمسك
بالموضوع القرآني ، وأنه لا عاصم للمفسر الأدبي من الوقوع في أمر هذا
الاحتمال القوي سوى أن يأخذ نفسه باستنباط المفهوم القرآني من خلال
معالجته الموضوعية البحتة عبر المراحل التي يتكون منها المنهج الأدبي للتفسير (٤) .

ومن وجهة نظرنا يبدو أن فكرة الاعتصام بالموضوعية هنا هي ترويض
رخيص لها ، وأن العاصم من تلون التفسير القرآني - مذهبيا أو ذوقيا أو فنيا
- بله الخروج به عن طبيعته إلى أنشطة انحرافية أخرى - إنما هو شيء

(١) نظرية المعنى في النقد العربي - مصطفي ناصف ص ١٨٨ .

(٢) مناهج تجديد ص ٢٩٦ .

(٣ ، ٤) هوامش على المنهج الأدبي للتفسير ص ٢٧ الثقافة ديسمبر سنة ١٩٧٥ .

آخر بعيد عن القواعد المنهجية والأطر المحبوبة، والواقع أن التفسير القرآني حديثا لم يشهد ما خرج به عن حده وطبيعته إلا من أشهر محاولات الاتجاه الأدبي تمسكا والتزاما وعصمة بالموضوعية، ولم يشهد تاريخ التفسير على طوله ما يزلزل يقين الاطمئنان إلى معطيات النص القرآني التاريخية منلما شهد من هذه المحاولة (١) .

وثاني ما يثير تعليقاتنا هو فكرة الموضوعية نفسها ، لقد أخذ المفسر الأدبي الموضوعي على الطريقة التقليدية تعرضها للفرق للموضوع الواحد حسب وروده في السور عما لا يمكن من العثور على المفهوم الكلي القرآني لهذا الموضوع فهل تلافى المفسر الموضوعي بموضوعيته حقيقة هذا الذي عابه على الطريقة التقليدية ؟ .

إن فكرة الموضوعية وهي أقوى ما يدل به الاتجاه الأدبي في تجديده الحديث — لم تسكد تقدم — بالرغم من بريقها وجاذبيتها — جديدا في التغلب على هذه المشكلة ، واصطدمت بنفس الصخرة التي ظنت أنها قد لفت من حولها بصنيعها الموضوعي ، فمن الواضح أن تفسير القرآن موضوعات لا يعنى أن القرآن يتألف من موضوعات غير متداخلة ، وأى كتاب — فضلا عن القرآن — لا بد أن تلتقي أهدافه وتترابط معانيه الكبرى ، ومن هنا كان

(١) نشير بذلك إلى محاولة «الفن القصصي في القرآن الكريم» للدكتور محمد أحمد خاف الله، وقد أحدثت هذه المحاولة ردود فعل واسعة الأرجاء حيث تلقفها بعض المستشرقين بالإعجاب العظيم ورأوا فيها محاولة جديدة للنهضة بالتفسير في مصر ، وساتوا من نصوصها ما أرادوا الاستدلال به على أنها الدراسة الجديدة والأدوية الوحيدة في مصر ، وأن ما توالت به من معارضة يقل في زعمهم على تحكم الرגיע الدينية في حركة التفسير الحديثة ، أما في مصر فقد توالت هذه المحاولة بما تستحق من نقد وتنقيد ، وصارت مثلا على ضلال المنهج الذي يتبعه التخطيط في نتائج غير مسددة . راجع : الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٢٠ .

بحث موضوع واحد لا بد أن يعبر في جده ذاته عدداً غير قليل من الموضوعات الأخرى ، وهذا من شأنه أن يثبت جهود المفسر الموضوعي في موضوعات لاتعنيه ، وهي نفس النتيجة التي يعيها المفسر الموضوعي على المفسر التقليدي .

وكثيراً ما نجد أن الطبيعة والتاريخ والاجتماع ومسائل من العقائد وما وراء الطبيعة كلها تتمازج فيما بينها أي أننا أمام تقاطع معينة ذات رباط واحد ، وهذه هي المهمة الأساسية ، ومن أجل ذلك لا نستطيع أن نوافق القائلين بأن بحث الموضوع القرآني يمكن أن يسد الفراغ الذي نشأ من تناول القرآن سوراً ، ونزيد المسألة وضوحاً فنقول : إننا حين نظرق موضوعاً واحداً إنما نظرق الكتاب الكريم كله من زاوية ما ، ولولم نكتبه لهذه الخاصية لما كان هناك أية مزية للتمسك بفكرة الموضوعات ، ذلك أننا إذا أهملنا العلاقة بين الموضوعات كنا قد وقعنا في الخطأ الذي عزونا إلى طريقة تفسير القرآن سوراً^(١) .

والذي يقرأ الدراسة الموضوعية التي قامت حول « الظلم » في القرآن الكريم^(٢) ، يقين له أن فكرة الظلم — سواء للنفس أو الغير — لا تنفصل إطلاقاً عن الموضوع الأساسي للقرآن الكريم وهو الإيمان ، كما لا تنفصل عن معان أخرى كعمل السوء والافتراء ، وتعدي حدود الله ، والحيدة عن الطريق المستقيم وغيرها ، وهكذا نجد موضوع الظلم ليس مغلقاً على نفسه ، وإنما هو موضوع مفتوح تدخل فيه اعتبارات أخرى حيث يرتبط الخطأ الاجتماعي والفردي بالأخطاء الخاصة بالعقائد وسوء تصورهما ، واختلطت هذه المعاني جميعاً لتلتقي في إطار واحد سمى « ظالماً » وهذا يشهد

(١) نظرية المعنى في النقد العربي - ناصف ص ٢٠٠ .

(٢) راجع : الذكر الحكيم - الدكتور محمد كامل حسين ص ١٤٦ - ١٥٧ .

على ما نقول من أن المسائل الخاصة بالعبادات والمعاملات ، وما وراء الطبيعة والعقائد تلتقي عند زوايا معينة ، وأننا حينما ندرس أية ناحية كظلم الإنسان لغيره في المجتمع لابد أن نرتبط بالضرورة بمعان عقائدية ومسائل لا تتصل في الظاهر بهذا الموضوع .

وعلى ذلك ينبغي أن نتذكر أن كل شيء يوجد في أدق مناطق التعبير القرآني ، ولولا هذا لقاتنا أهم ما يشغل العقل الحديث في التفسير الأدبي ، ونعني به الوحدة من خلال الأشياء المتنوعة ، والوحدة التي توجد في ثنايا هذه الإدراكات المختلفة ليست شيئاً آخر غير مبدأ التفسير الأدبي^(١) .

وما دام الأمر قد انتهى بدراسة الموضوع الواحد في القرآن إلى أن أصبح هذا الموضوع عبارة عن وحدة من خلال أشياء متنوعة أو بعبارة أخرى إطار عام — فستطيع بذلك الزعم بأن جديد الاتجاه الأدبي بشأن الموضوعية قد أصبح أمراً غير ذي بال ، أو أنه أفرغ من محتواه تماماً ، فليست فكرة الإطار العام أو الوحدة من خلال الأشياء المتنوعة المعبر عنها بالوحدة الموضوعية في القرآن بأفضل من فكرة الإطار العام أو الوحدة العضوية للسورة ، أو الروح العام الساري في السورة برغم اختلاف موضوعاتها ، تلك الفكرة التي لاقت — كبديل للفكرة الموضوعية الفارغة المحتوى — رواجاً شديداً بين من ينتمون إلى الاتجاه الأدبي من غير مدرسة الأمناء^(٢) .

ومن الحق الاعتراف هنا بفضل وتنبيه الدكتور مصطفى ناصف — وهو واحد من الأمناء البارزين — إلى التفرقة بين هاتين الوحدتين وانتقاده أيضاً لمن يسمون الوحدة في السورة — خطأً — وحدة موضوعية ، فيقول :

(١) نظرية المعنى في النقد العربي — مصطفى ناصف ص ٢٠٩ .

(٢) ننهي بذلك أمثال المرحوم الدكتور / محمد عبد الله دراز ومصطفى صادق الرافعي وسيد قطب وعبد المتعال الصمدي ، وغير هؤلاء كثير من لا ينتمون إلى الاتجاه الأدبي .

والحقيقة أن فكرة المناسبة بين آيات السورة هي الباعث الذي يحرك الآخذين بهذا « التفسير الموضوعي »^(١) ، وهذه المناسبة من المسائل التي تحدث فيها الباحثون منذ القدم ، ولكن المسألة ما تزال حتى اليوم موضوعاً قابلاً للمزيد من التوضيح والتفهم ، وربما يتبين لنا أن هذا التفسير الموضوعي هو التعبير عن فكرة الإطار العام^(٢) ، ولكن يمكن أن تكون السورة في حد ذاتها إطاراً عاماً ، ولكن يبان وحدة الإطار في السورة أشق لأن السورة ليست مبنية على موضوع واحد وإنما تتوزع عادة بين طائفة غير قليلة من الموضوعات ، ولذلك كانت الوحدة الخاصة بالسورة ليست وحدة موضوع^(٣) ، ولكن انتفاء الوحدة عن السورة من حيث الموضوع ليس بالأمر الذي يغلق الباب أمام بحث إطار السورة ، إنه فحسب بوجهنا إلى نوع آخر من الأسئلة الصعبة عن طبيعة الوحدة الممكنة التي تجمع شمل الآيات المتفرقة في الموضوع^(٤) .

(٢، ١) من أطلقوا على الروح العام في السورة — خطأ — وحدة موضوعية الدكتور محمد رجب البيوي في كتابه « البيان القرآني » ص ٩٠ ، ٩١ ، وقد استنبط ذلك من قول أصحاب الروح العام في السورة أو الوحدة العضوية : « إن السورة يسرى فيها اتجاه معين ، وتؤدي بمجموعها غرضاً خاصاً » وهو استنباط خاطئ ، وتسمية للأشياء بغير أسمائها التي وضعها لها أصحابها وعبروا عنها بوضوح كما سنعرف قريباً .

(٣) وهذا حق تماماً ، فوحدة السورة أو الروح العام الواحد الساري في جميع أجزائها وهو ما يمكن تسميته بالوحدة العضوية ، ليس بالمعنى الفني الروائي — فنائر وحدة الموضوع تماماً : الأولى تقوم على المناسبة بين الآيات المختلفة الموضوعات ، وأشهر من تسلك فيها قديماً أبو بكر بن العربي ، وأبو بكر النيسابوري وأبو إسحق الشاطبي وغير الدين الرازي وبرهان الدين البقاعي ، وحديثاً كثير ممن ينتمون إلى الاتجاه الأدبي وذكرناهم قريباً ، أما الثانية فتقوم على الإطار العام الكلي والصلة بين الآيات المكونة لأجزاء موضوع واحد هي القرآن كله ، وإن اختلفت مواضعها في السور وتعددت .

(٤) نظرية المعنى في النقد العربي — ناصف ص ١٦٣ — ١٦٤ .

فما هي فعلا طبيعة الوحدة الممكنة التي تجمع شمل الآيات المتفرقة الموضوع في السورة الواحدة ؟ وكما هو واضح من السؤال فإن الإجابة المنتظرة عنه سيوف لا تتعلق إلا بالسور التي تتعرض آياتها لموضوعات مختلفة ومتنوعة ؛ أما السور التي تنصب آياتها جميعاً على موضوع بعينه لا تعداه — فلا مراء في توفر نوع ما من وحدة الموضوع لها ناشئ من هذا الاعتبار نفسه لا يتعداه وهي وحدة تختلف تماماً عن الوحدة المنشودة للسور المتعددة الموضوعات .

وحقيقة فإن انتفاء الوحدة — من حيث الموضوع — عن مثل هذه السور ليس بالأمر الذي يغلق الباب أمام بحث أطر لهذه السور تجمعها ، وقد توفر على هذه المسألة — نظراً وتطبيقاً — مجموعة من المجددين لا نرى بأساً في العرض لفسكرم في هذه المسألة هنا ؛ إذ أنهم يشكون طرازاً من نوع خاص بين من يتمنون إلى الاتجاه الأدبي بصفة عامة ، كما أن العمل الأدبي الفني في التفسير تجلى في إبرازهم وتطبيقهم لهذه الوحدة العضوية الأدبية كما لم تطبق أية وحدة عند غيرهم من المفسرين .

ونسكتفي هنا بمقتطفات من أحد أساطينهم توضح عماهم في هذا المجال :
في أحد فصول كتاب « مدخل إلى القرآن الكريم » وهو الفصل الخاص بالجانب الجمالي والأدبي في بيان القرآن يقول الدكتور دراز : « ينبغي أن نركز بعض الجهد على طريقة القرآن الكريم في معالجة أكثر من موضوع في السورة الواحدة ، وبعد أن يطرح ويرفض تفسيرات المستشرقين وغيرهم لهذه الظاهرة يقول : « عندما نريد أن نقدر جمال لوحة مرسومة لا ينبغي أن نحصر نظرنا في جزء ضيق منها حيث لا نجد إلا ألواناً متنوعة تتجاوز أو تتنافر أحياناً ، بل يجب أن نرجع قليلاً إلى الوراء ليتسع مجال الرؤية ويحيط بالكل في نظرة شاملة تستطيع وحدها أن تلاحظ التناسق بين الأجزاء

والتوافق في التركيب ، وبمثل هذه النظرة ينبغي دراسة كل سورة من سور القرآن الكريم لنقدر أبعادها الحقيقية ..

وبعد تجربته العملية في هذا المضمار على سور « البقرة ويونس وهود » يسجل نتيجة تجربته بقوله : « الواقع أننا وجدنا أكثر مما كنا نطلب من بحثنا ، فقد كنا نبحت عما إذا كان هناك نوع من الترابط في الأفكار التي تتناولها السورة الواحدة ، ولقد وضح لنا بما أثار دهشتنا أن هناك تخطيطاً حقيقياً واضحاً ومحدداً يتسكون من دياجعة وموضوع وخاتمة فتوضح الآيات الافتتاحية من السورة الموضوع الذي ستعالجه في خطوطه الرئيسة ثم يتبع ذلك التدرج في عرض الموضوع بنظام لا يتداخل فيه جزء مع جزء آخر ، وإنما يحتل كل جزء المكان المناسب له في جملة السورة ، وأخيراً تأتي الخاتمة التي تقابل الدياجعة (١) » .

وبعد أن يتساءل عن الوقت الذي تمت فيه عملية تنظيم كل سورة على حدة ، وبخاصة أن القرآن الكريم لم يتبع في ترتيبه تاريخ نزوله أو تجانس موضوعات آيه — يميل إلى ترجيح وجود تصميم معقد يكون قد وضع في وقت سابق لنزول القرآن ، ومع ما في هذا الافتراض من جرأة واستحالة ينطوى عليها وضع نظام سابق حسب ترتيب تحكي بين فقرات حديث سوف يطلب إلقاؤه أو إظهاره على مدى عشرين عاماً ، وبما يتناسب مع عديد من الملاحظات التي لا يمكن توقعها أو التنبؤ بها — إلا أن السنة النبوية تؤكد هذا الافتراض الغريب وتؤيده ، فالواقع أنه فور نزول الوحي على الرسول كان كل جزء منه صغيراً أو كبيراً يوضع في السور التي لم تكن قد

(١) مدخل إلى القرآن الكريم ص ١١٨ - ١١٩ ترجمة محمد عبد العظيم وطبع دار

القرآن بالكويت سنة ١٩٧١ .

اكتملت بعد ، رفى مكان محدد منها ، كأن القرآن كان قطعاً متفرقة ومرفقة من بناء قديم كان يراد إعادة بنائه فى مكان آخر على نفس هيئته السابقة (١) .

ولكن أى ضمان تاريخى يستطيع أن يتحصل عليه الإنسان عند وضع مثل هذه الخطة ؟ بل كيف يمكن مجرد تجميع وتقريب هذه القطع المبعثرة بعضها من بعض بدون تعديل أو لحام أو وصلات — رغم تنوعها الطبيعى وتفرقها التاريخى — أن يجعل منها وحدة عضوية متجانسة يتوافر فيها بما نرجوه من التماسك والجمال ؟ ألا يصدر مثل هذا المشروع وقد بلغ هذا المبلغ من الطموح إلا عن حلم خيالى أو عن قوة فوق قدرة البشر ؟ وإذا كانت السورة القرآنية من نتاج هذه الظروف تكون وحدتها المنطقية والأدبية فى نظرنا معجزة المعجزات (٢) .

ويعترف الدكتور بصعوبة التمييز فى بعض السور بين الفكرة الرئيسية والأفكار الثانوية أو اكتشاف العلاقة بين هذه الأفكار بعضها وبعض ، أو بينها وبين النواة المركزية للسورة وقد بجهل الدارس حتى الظروف التى استدعت التجميع بينها فى سورة واحدة ولكن أيا كانت الطريقة المتبعة فى الربط بين هذه الأفكار ، أو درجة الدقة فى معرفة الصلات بينها ، فإن هذا التصميم كان موجوداً بالفعل وأسهم فى تحقيق ذلك الترتيب الذى كان موضوعاً فى زمن سابق على نزول القرآن (٣) .

(١) مدخل إلى القرآن ص ١٢٠ — ١٢١ .

(٢) السابق ص ١٢١ .

(٣) المدخل ١٢٢ .

وفي تطبيق هذا النظر والفكر يكشف الدكتور دراز عن آفاق أرحب في الإفادة من هذه الوحدة العضوية في السورة والكشف عنها في ذات الوقت، وتحت دراسة مطولة له باسم « القرآن في سورة سورة منه » أو السكثرة والوحدة في كتابه « النبأ العظيم - نظرات جديدة في القرآن » يقول : « فإن كنت قد أعجبتك من القرآن نظام تأليفه البياني في القطعة منه حيث الموضوع واحد بطبيعته ، فهلم إلى النظر في السورة منه حيث الموضوعات شتى والظروف متفاوتة لتري من هذا النظام ما هو أدخل في الإعجاب والإعجاز ... واعمد إلى سورة من تلك السور التي تتناول أكثر من معنى واحد ، وتنقل بفكرتك معها مرحلة مرحلة ، ثم ارجع البصر كرتين كيف بدت ؟ وكيف ختمت ؟ وكيف تقابلت أوضاعها وتعادلت ؟ وكيف تلاقت أركانها وتعانقت ؟ وكيف ازدوجت مقدماتها بنتائجها ، ووطأ أولادها لأخراها ؟ ... وأنا لك زعيم بأنك لن تجد البتة في نظام معانيها أو مبانيها ما تعرف به أكانت هذه السورة قد نزلت في نجم واحد أم في نجوم شتى (١) .

أجل إنك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة يحسبها الجاهل أضفائاً من المعاني حشوت حشوا ، وأوزاعاً من المباني جمعت عفواً ، فإذا هي - لو تدبرت - متماسكة قد بنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول ، وأقيم على كل أصل منها شعب وفصول ، وامتد من كل شعبة منها فروع تقصر أو تطول ، فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد قد وضع رسمه مرة واحدة ، لا تحس بشيء من تناكر الأوضاع في التقسيم والتنسيق ، ولا بشيء من الانفصال في الخروج من طريق إلى طريق ،

بل ترى بين الأجناس المختلفة تمام الألفة ، كما ترى بين آحاد الجنس الواحد نهاية التضام والاتحام .

كل ذلك بغير تكلف ولا استعانة بأمر من خارج المعاني نفسها ، وإنما هو حسن السياقة ، ولطف التمهيد في مطلع كل غرض ومقطعه وأثنائه ، يربك المنفصل متصلاً ، والمختلف مؤتلفاً ، ولماذا نقول إن هذه المعاني تنتسق في السورة كما تنتسق الحجرات في البنيان ؟ لا . بل إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان : فبين كل قطعة وجارتها رباط موضعي من أنفسهما كما يلتقي العظام عند المفصل ، ومن فوقهما تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كئيب ، كما يشترك العضوان بالشرابين والعروق ، والأعصاب ، ومن وراء ذلك كله يسرى في جملة السورة اتجاه معين ، وتؤدي بمجموعها بمرضاً خاصاً كما يأخذ الجسم قواماً واحداً ويتعاون بحملته على أداء غرض واحد مع اختلاف وظائفه العضوية (١) .

(١) النبأ العظيم ص ١٥١ ، والمسأل التقابلي الذي يشهد به هنا إبرازاً للوحدة العضوية في السورة القرآنية هو الدراسة التي قام بها الدكتور حول سورة البقرة تحت عنوان « نظام عقد المعاني في سورة البقرة » والتي قل في بدايتها : « اعلم أن هذه السورة على طولها تتألف وحدتها من : مقدمة ، وأربعة مقاصد ، وخاتمة على الترتيب .

المقدمة : في التعريف بشأن هذا القرآن وبيان أن ما فيه من الهداية قد بلغ حداً من الوضوح لا يترد فيه ذو قاب سليم ، وإنما يمرض عنقه من لا تاب به ، أو من كان في قابله مرض .

المقصد الأول : في دعوة الناس كافة إلى اعتناق الإسلام .

المقصد الثاني : في دعوة أهل الكتاب دعوة خاصة إلى ترك باطلهم والدخول في هذا الدين الحق .

المقصد الثالث : في عرض شرائع هذا الدين تفصيلاً .

فهل بعد الذى قبلناه من سحر بيان الدكتور دراز^(١) ما يوحى بأنه يتكلم عن وحدة موضوعية ؟ وهل يمكن أن نستريح لهذا الوصف عندما يتردد فى مسامعنا قول الدكتور « ومن وراء ذلك يسرى فى السورة اتجاه معين ، وتؤدى مجموعها غرضاً خاصاً » ؟ اللهم إنا لا ندري : كيف يكون الاتجاه المعين السارى فى السورة ، أو الغرض الخاص الذى تؤديه مجموعها هو الموضوع الواحد الذى يزعم هنا لصنيع دراز فى السورة القرآنية ؟ .

إنه يتحدث عن وحدة عضوية لا نستنتجها من إichاء سياق أو لحواه ، أو نستشفها وراء سطره وإنما نأخذها من تصريحه بها فيما قدمناه قبل ، ومع هذا يصر الدكتور البيومى على أن دراز يقول بالوحدة الموضوعية فيقول : « وإذا كنت لا أرى رأى الأستاذ الكبير فى الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية فمن الإنصاف له أن نتركه يتحدث عن رأيه^(٢) » ، وبعد أن ساق حديثه الذى ذكرناه قبل قال : « وقد أتاح الدكتور بذلك لكل

= انقصد الرابع : ذكر الوازع والنازع الدينى الذى يبعث على ملازمة تلك الشرائع ويمعهم عن مخالفتها .

الخاتمة : فى التعريف بالذين استجابوا لهذه الدعوة الدائمة لتلك المقاصد وبيان ما يرجى لهم فى آجلهم وطولهم . راجع النبأ العظيم ص ١٥٩ — ١٦٠ .

(١) لسانا نجد العبارة الثلاثة لوصف هذا البيان الذى يقرب فى طبعته من بيان الرافعى فى إعجاز القرآن ، وهو الذى قيل فيه : « إنه تنزيل من التنزيل أو قبس من نور الذكر الحكيم » ، إنه نمط من التصوير والبيان الأدبى لا يعهد لغير الأفاضل من أئمة البيان .

(٢) البيان القرآنى ص ١٩٩ ويستطرد صاحب البيان القرآنى مستعزراً — خطأ — تأكيد دراز على الوحدة الموضوعية ، فيقول : كما يؤكد ذلك محاولته التمثيلية فى تطابق هذا الاتجاه على سورة البقرة التى اختارها الأستاذ للتدليل على وحدة الغرض فى السورة .

مبتدىء أن يعد إلى سورة فيختار بعض عناصرها المتقاربة ويهمل
ملا سبيل إلى انضمامه ، ثم يخرج على الناس برأى يهتف بوحدة الموضوع
في السورة القرآنية^(١) .

وهكذا يضرب هذا الفارس في غير ميدان وبزعم للناس غير ما أرادوه ،
فاستحق ما سقناه من نقد العلماء ولومهم ..

ومن الصعوبات المؤكدة أمام تحقيق المنهج الأدبي للتفسير ، بل من
التفراث التي تهدده على الدوام هو استهدافه في مرحلة درس المفردات والمعجم
اللغوي لألفاظ القرآن العثور على معناها وقت نزول القرآن ، ليفسرهما
المفسر حينئذ مطمئنا في موضعها من الآية التي جاءت فيها ، لأن الكلمات لها
تاريخ طويل ، وتستعمل استعمالات مختلفة ، ويجب ألا نخلط استعمالات
متأخرة بأخرى متقدمة^(٢) .

وهذا المبدأ الذي أخذ اهتماما خاصا عند أصحاب المنهج الأدبي يحتاج
في الحقيقة إلى قليل من النظر ، لأنه في الواقع يشكل صورة الاعتراض
الجوهري على كل نوع من التفسير يذهب فيه صاحبه إلى أفق فكري أعلى ،
فماذا يعني مدلول الكلمات في وقت نزول القرآن ؟ .

إنها عبارة تبدو بسيطة لأول وهلة ، ولكننا إذا حققنا في أمرها
وجدنا أننا نبحث عن كل شئون العقل العربي وقت بزوغ الإسلام ونموه

(١) البيان القرآني ص ١٩٥ .

(٢) صحيح أن هناك كلمات محدودة مثل « فقه ، اجتهاد ، تفسير ، استدلال ، مجاز ،
قياس ، وهذه تستعمل استعمالات اصطلاحية ، ولكن عتبات اللغة العام لا يمكن أن يختلط
بمثل هذه الكلمات المحدودة نسبيا .

وتطور حياته — ومع ذلك فإن القرآن نال حظاً وليس انعمكم الله العقل
العربي أو الظروف التاريخية المحدودة ، أى أن مدلول الكلمات لم يعد كما
تخيلنا مفتاحاً صالحاً لشيء جوهري ، ومن جهة أخرى فإن تاريخ التفسير
يشهد على أن المفسرين لم ينفوا مطلقاً عند هذا الحد ، لقد كان كل مفسر
يروض ثقافته وتصوره للمعنى في حرية ، ويستخلص من العبارات القرآنية
ما يراه مناسباً ، ولو وقف المفسرون عند حدود — أية حدود — لما استفاض
تفسير القرآن ، ولما أخذ الكثيرون بمبدأ وجوه القرآن ، ولما حرص
معظمهم على أن يعطونا إلى جانب آرائهم آراء غيرهم^(١) .

إن جميع المعنيين بشئون القرآن الكريم يسمون بأن القرآن يحتوى
على معان غنية متعددة ، ولكن أصحاب المنهج الأدبي يضعون بمبدأهم
السابق حداً لهذا التجدد أو النمو ، يعنى أننا لانستطيع أن نذهب في القروض
أو التأويل والاجتهاد دون التحرك في داخل قيود معلومة من الحس اللغوي
للكلمات ودلالة الألفاظ في عصر نزول القرآن ، وفي داخل هذه القيود
نستطيع أن نكتسب ما نشاء من المرامي والمعاني ، وبعبارة أوضح يرى
هؤلاء أن الشرط لأى كسب معنى معترف به أمام النص القرآنى هو أن
يأذن لنا مدلول النص عند نزول القرآن ، وما يسمونه الإحساس اللغوي
بالكلمات .

ولقد يبدو في نهاية ملاحظتنا على هذه الصعوبة أننا نحمل مبدأهم
مألاً يعنون به ، ولكن سرعان ما يتبدد هذا البادئ إذا عرفنا أنهم يستندون
إلى هذه النقطة دائماً ليس في شجب الأنشطة الانحرافية في فهم النص
القرآنى فحسب ، ولكن في اعترضهم على ما يستجد من أفهام علمية

(١) نظرية المعنى في النقد العربى — تامر ص ١٨٢ — ١٨٣ .

أو غيرها للنص القرآنى كما سنعرف قريباً^(١) .

وثمة مشكلة أخيرة فى تعليقنا على المنهج الأدبى تربط بدلالة الألفاظ أيضاً ليس من جهة الرجوع بها إلى عصر النزول ، وإنما من جهة ما يبتدأ بها فى الدرس الأدبى ، وما يخلع على معجمية الألفاظ مستقلة ودالاتها من قيمة ودور فى بيان المعنى تقصر وحدها فى الحقيقة عن أدائه ، ذلك أن لكل لفظ — خاصة فى النصوص الأدبية واللغوية — حيوية خاصة تسبى على الرصد المعجمى ، ومحاولة تسجيل القيمة المعجمية لهذا اللفظ تعد وقوفاً عند أهون جانب من قدراته ، وهو أصله العام المشترك فى جميع الاستعمالات ، وتبقى بعد ذلك للألفاظ ظلال أخرى تضيفها على مجالها المختلفة ، وهي ظلال يضيفها الاستعمال على الفكرة التى يحملها اللفظ ، ولذلك فإننا نجد إلى جانب الأفكار التى تحملها الألفاظ ما لا يقع تحت حصر من المشاعر والصور « فليست اللفظة إذن رمزاً يشير إلى فكرة ومعنى فحسب ، بل هي نسيج متشعب من صور ومشاعر أنتجت التجربة الإنسانية ، وثبتت فى اللفظة فزادت معناها خصباً وحياء^(٢) » .

ومن أجل ذلك يلزم بعض الأمناء — فى محاولة لتصحيح النظرية — المفسر الأدبى بأن يكون عمله فى المفردات أكثر من عمل اللغوى « وألا يقتنع بالدلالة الصريحة للفظ ، بل يتجاوزها إلى الدلالات الضمنية أى ما يوحىه اللفظ من المعانى التى لا تدخل فى تعريفه واسكنها مع ذلك تطوف حوله ، وتعلق به ، بحيث لا يخلو ذهن قائل أو سامع منها أو بعضها حين يذكر ذلك اللفظ ، فهذه الدلالات الضمنية للألفاظ عامل مهم من عوامل التعبير الأدبى للجليل قيمتها فى التلوين الوجدانى للمعانى ، وبها تميز الألفاظ المتحددة فى معانيها

(١) نظرية المعنى فى النقد العربى — ناصف ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٢) فنون الأدب — ه.ب. تشارلستون نقلاً عن الفكر الدينى ص ٣٣٤ .

الصريحة ، فتفرد كل لفظة بلون من التعبير لا تجده لزميلاتها ، وإن تشابه التعريف المعجمي للجميع^(١) .

وإذا كانت هذه الملاحظات قد زعزعت الإيمان بالقيمة المعجمية للكلمات بحيث اضطرت أصحاب المنهج الأدبي إلى إعادة النظر في مبدأ تفسيرهم للكلمات ، وإذا كانت العلاقة بين الفكرة العامة واللفظ وثيقة إلى هذه الدرجة ، فلماذا يسبق إلى الوهم أن الكلمات هي بداية الطريق إلى تفسير النص؟ لماذا لا نكون الفكرة التي يحددها السياق هي البداية الحقيقية لفهم اللفظ؟ ولماذا نقف عند هذه الوحدات البسيطة التي نسميها كلمات ، مع أنها ليست نقطة البدء كما نتوهم؟ .

وهكذا ينتهي الأمر بالمنهج الأدبي إلى تصور غير صحيح حين يبدأ سيره في طريق التفسير بالكلمات ودلالاتها المعجمية ، ولا يكاد يقدم جديداً جوهرياً في هذه المسألة يرتفع به عما سلكه القدماء في تفاسيرهم .

ويفسر لنا ما تقدم كيف كانت تجارب كثير من المفسرين القدماء أقرب ما تكون إلى تكرار تجارب سابقهم دون أن تضيف جديداً جوهرياً أيضاً ، ذلك أنهم قد بدأوا تجاربهم بالكلمات متصورين أن وضع كلمة مكان أخرى كافٍ في توضيح دلالتها ، ولم يدر بخلافهم أن الكلمات لا يشبه بعضها بعضاً تمام الشبه ، وأن توضيح النص شيء أكبر من النشاط المعجمي وبعبارة أخرى تصور هؤلاء المفسرون أن الجمل والفقرات والصور القرآنية كلها مؤلفة من عدة وحدات بسيطة ينضم بعضها إلى بعض انضماماً سطحياً ، بحيث تظل متميزة أو منفصلة ، لذلك كانت فكرة معاني الكلمات في غاية

(١) من وصف القرآن يوم الدين والحساب - شكوى عياد ص ٢٤ .

الصعوبة على عكس ما تصور القديماء ، ومعظم المحدثين المعجميين من أصحاب المنهج الأدبي ، لأن معاني الكلمات تعنى ببساطة الإحاطة بكل المفاهيم والارتباطات المهمة التي يتشعب منها السياق ، فإذا جعلنا نقطة انطلاقنا تكوين معجم للمفردات كنا قد قضينا على المفهوم الصحيح لفكرة السياق ..

ومن هنا ينصح بعض الدارسين بالآلا نتناول تفسير كلمات النص المدرس أولاً ، فإن الكلمات تعتبر مظاهر لاتجاهات أو سياق عام هو الحقيقة الأولى في النص ، ولا وجود للكلمات في خارجه وفكرة القالب أو السياق العام فكرة هامة وخصوصاً فيما يتعلق بصلتها بالكلمات التي لا تعدو أن تكون رموزاً لأشياء كلية عامة ، وحينئذ ينبغي علينا أولاً أن نبحث عن الإطار أو القالب الذي يبدو لنا فيه كل شيء ، ثم نبحث عن الكلمات ثانياً^(١) .

وهكذا نرى بعد تقرير قواعد المنهج الأدبي وأساسه العامة ، وأما أثارته من نقد العلماء وتعليقاتهم التي كشفت عن كثير من نقاط الضعف في النظرية الأساسية — أنه بقدر ما يبهنا المنهج بما فيه من جديد في الفكر والنظر بقدر ما يثير من جدل ونقاش حول التجاوزات والأخطاء التي وقفنا أمامها ، وبقدر ما جهد مؤسسه وتلاميذه في نشره وشرح جوانبه الفكرية وقواعده المنهجية بقدر ما أثاروا في نفوس الدارسين والمتخصصين من تساؤلات وشكوك حول بواعث هذا الجهد الكبير^(٢) ، وبقدر ما قدم من مقدمات

(١) نظرية المعنى في النقد العربي — ناصف ص ١٦٠ .

(٢) نسجل هنا ملاحظة يخرج بها كل دارس لهذا المنهج عند أصحابه وهي أن أصحاب الاتجاه الأدبي خاصة الموضوعيين منهم ينطلقون في جهودهم المنهجية في درس التفسير هذا عن رغبة أكيدة هي أن ينتقل درس النص القرآني من مجال التفسير إلى مجال الدرس الأدبي وهو ما أكد عليه فلا أمين الخولي حين قال : « إن ما يفتننا هنا من أمر هذا المنهج هو رد التفسير إلى الدراسة الأدبية والأخذ فيه بمنهجها » راجع : مناهج تجديد ص ٣٢٨ ، وانظر التفسير البياني — بنت الشاطيء ١/٥٠ .

مثالية في المنهج بقدر ما أخفق في تقديم ثمار ونتائج في شكل محاولات تطبيقية في التفسير ، ورغم ارتفاع الدعوة إلى التفسير الموضوعي للقرآن فإننا لا نجد استجابة محققة لهذه الدعوة ، وتمثلاً حقيقياً لشروط المنهج إلا في القليل النادر ، والفرق واسع وواضح بين المثال الذي يتصوره بعض الباحثين للمعجم القرآني وبين الواقع الذي نصادفه في أعمالهم على طريق تحقيق المنهج ، وهكذا نجد المقدمات عريضة واسعة والنتائج ضئيلة ضامرة^(١) ، ولسنا في مقام تحليل هذه الظاهرة التي ربما يكون الكشف عنها بعيداً عن مجال التفسير القرآني قريباً إلى ميادين ثقافية أخرى ، ولسكتنا نسجل هنا بحسب ما يمكن أن يكون سبباً وراء هذه الظاهرة^(٢) دون أن نقطع بشيء في ذلك .

فلقد اطلع هؤلاء المجددون على آفاق جديدة ومناهج حديثة طبقها الغربيون في الدراسة الأدبية وغيرها ، وكان لقواعد هذه المناهج الغربية مكانها البارز في منهج الاتجاه الأدبي فهل اكتفى هؤلاء بتريد الدعوة إلى الاستفادة من مناهج الغربيين دون أن يمتد طموحهم إلى أكثر من نقل هذه القواعد من بيئة إلى بيئة ومن فكر إلى فكر ؟

ويجيب بعض الباحثين عن ذلك بقوله : « إن القواعد والأصول التي وضعها المستشرق الألماني « شلاير ماسر » لتفسير أي نص نجد لها مكانها البارز في الحركة المجددة التي قام بها أمين الخولي في الجامعة دون أن يشير إلى

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٨٦ .

(٢) سوف نشير قريباً إلى بعض العوامل التي تهمنا وراء تفسير ظاهرة تخلف الواقع التفسيري عند هؤلاء الأدبيين عن المثال الذي دعوا إليه .

تأثره بهذه القواعد واستفادته منها^(١) ولا نكاد نظفر بجديد عنده يختلف عما دعا إليه المستشرق الألماني من هذه الأصول التي ذكرت بدائرة معارف الديانات والأخلاق سوى أنه دعا إلى دراسة النص القرآني موضوعات ، وإذا كان أمين الخولي في دعوته إلى تجديد التفسير - أو إلى تفسير القرآن موضوعات - قد عني بشخصية صاحب النص ولغته واستعمال هذه اللغة ودوران اللفظة الواحدة في العمل الأدبي كله ، ثم حرص على أن يتحدث عن الوحدة الأدبية وصلتها بالنص فإن كل أولئك مما عرض له « شلاير ماشر »^(٢) .

ومما يرشح لقبول هذا التأثير والارتياح إلى حدوثه فعلاً أن أمين الخولي من الشخصيات التي جمعت بين الاتصال بالحضارة الغربية ومناهجها في الدراسة وبين الدراسة العربية والدينية فقد تخرج بمدرسة القضاء الشرعي وارتحل إلى أوروبا فأتقن الإيطالية والألمانية ، وقرأ كثيراً من آدابها ودرس فنونها وألم بالحركة الاستشراقية ومناهج أصحابها في الدراسة^(٣) كما أن كثيراً من تلامذته الأئمة الذين حملوا لواء منهجه - وما يزالون - قد أتاحت لهم

(١) يمكن استشفاف هذا التأثير مما عرض له أمين الخولي من سوابق المنهج الموضوعي الأدبي في السكتب الدينية ، والدراسات الموضوعية التي أقيمت حول هذه السكتب المقدسة هو يقول : « ليس بالكثير أن نطالب هذه الدراسة ليثة القرآن ، وهذه حاله ، لأن السكتب الدينية الأخرى أقدم من القرآن بالقرن المتطاولة ، ويثابتها قد عفت معالمها ولغاتها قد تمحات عنها إذ خرجت من الحياة ، ولسكننا نجد ما في السكتب الدينية جميعها من حي وجامد وحديثة وعام قد أفرد بالدراسة ووضعت له السكتب المطولة والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شيء منها من يبتغى معرفته . انظر مناهج تجديد ص ١١٠٣٠٠٠ »

(٢) دراسات في القرآن - سيد خليل ص ١٣ ، ١٤٥ وانظر : نشأة التفسير في السكتب المقدسة والقرآن ص ١٩ .

(٣) دراسات في القرآن - سيد خليل ص ١٤٥ .

دراساتهم الأدبية في الجامعات الأوربية الاطلاع على ما حققته الدراسات النقدية في أوربا من تقدم ، فأقادوا من قواعدها ، وموازيناها النقدية .

على أن من الحق هنا أن نشير إلى بذور غير أجنبية ناسها بوضوح في المنهج الأدبي ، بذوراً قريبة العهد ذكرناها في مناسبتها الطبيعية ، وبذوراً بعيدة في تاريخ التفسير ترجع إلى القرن الخامس الهجري عند من اهتموا بوضع الأصول والقواعد العامة لتفسير القرآن الكريم خاصة الراغب الأصفهاني الذي يبدو أن ما جاء في المنهج الأدبي من قواعد ونظرات حول دراسة المفردات والمعجم القرآني لا يبدو أن يكون إما ترديداً مبتسراً ، أو استكمالاً وصدي لجهد الرائع في كتابه المفردات الذي احتل به مكاناً بارزاً في المكتبة القرآنية لا يزحه فيها غيره على كثرة ما تعرض له القرآن الكريم من بحوث ودراسات « فقد جهد الراغب الأصفهاني أن يحصر المعجم القرآني باعتبار القرآن أثراً فنياً معجزاً ، وأن يشرح ألفاظه في مواضعها من النص ، وأن يكشف عن العلاقة بين المادة الواحدة في استعمالها المتعددة التي تهيم للمفسر جوا من الشمول والاستقصاء تدق معه النظرة ويعمق به التأمل في المعاني واستقصائها وجمع جزئياتها وشعبها مقدراً إلى ذلك الوحدة الأدبية التي تربط بين آيات النص مادامت هذه الآيات تعرض لقيم دينية أو أخلاقية أو اجتماعية ، متصلة بالنفس الإنسانية في صفاتها واضطرابها وضعفها وقوتها وشدها ولينها وفي كل أحوالها^(١) .

ونختم قضية المنهج بالتعرض لموقف الأدبيين من التفسير العلمي . لنكشف عنهم اتفاقاً مع الهدائيين على مناهضة هذا الاتجاه ، وأنهم يسلكون لغة

(١) دراسات في القرآن - سيد خليل ص ١٣٣ .

مغايرة لما يتكلمه العالليون تماماً ، كما كان موقف الهدائيين ، غير أنهم يضيفون إلى هذا اضطراباً في موقفهم إذ يجوزون التفسير للنص القرآني على أساس من القواعد العلمية الحديثة المكتشفة في بعض العلوم كعلم النفس والاجتماع بل يدعون صراحة إلى ذلك على حين يرفضون نفس التفسير إذا أتى في ضوء القواعد العلمية الحديثة المكتشفة في الطبيعة والسكون بعامة ، وأكثر من هذا يسوقون من حججهم التي يعارضون بها الاتجاه العلمي أن القرآن كتاب دين لا يعنى بهذه العلوم من حياة الناس ، فيقفون صفراً واحداً مع الهدائيين على حين أنهم يزعمون دائماً ولا يفتأون يكررون أن القرآن الكريم كتاب العربية وفنها الأدبي الأقدس — بالدرجة الأولى — فيكشفون مرة أخرى عن ازدواجية في التفكير .

لماذا قدم المنهج الأدبي بين يدي اعتراضه على التفسير العلمي ؟ إن أول اعتراض يقدمه — ويراه جوهرياً — هو ما يشير إليه من تدرج دلالة الألفاظ في حياتها ، وهو أمر يجب ألا نتخذه به ، وإنما على المتفهم لألفاظ القرآن أن يعود بها إلى الوراء في مرحلة طويلة إلى عصر النزول ليرى ما إذا كانت تدل في وقته على هذا المفهوم العلمي أم لا ؟

ويؤكد المفسر الأدبي أن تاريخ ظهور المعاني المختلفة للكلمة الواحدة وعهد استعمالها فيها — لتترك الآن ما إذا كان من الممكن أن يعرف مدلول الكلمات وقت نزول القرآن — سيوقفنا حتماً على ما يحول بيننا وبين هذا التوسع العجيب في فهم ألفاظ القرآن الكريم ، وجعلها تدل على معان وإطلاقات لم تعرف لها ولم تستعمل فيها ، أو إن كانت قد استعملت في شيء منها فباصطلاح حادث في الملة بعد نزول القرآن ، فلا وجه إذن لأن تحمل كلمة في أي نص دلالة لا يعرفها عصره ولا مجتمعه ، حتى لو اعتمدنا في ذلك

على الدلالة المعجمية التي تتسع لعدة معان لا يقبلها النص^(١).

ولقد صدر المفسر الأدبي في هذا الاعتراض من تصور أن ألفاظ اللغة - أية لغة - إنما هي قطع صباه لا تتسع دلالتها إلا لما وضعت له من المعاني الأولى، وقد تعرضنا قبل لبطلان ذلك التصور^(٢) فإذا ما كانت هذه اللغة وألفاظها هي اللغة العربية بكل ما عرف لها من ثراء المعاني والأفكار والمشاعر والصور، وإذا ما كانت اللغة العربية هذه هي لغة القرآن الكريم وإعداد الله لها إعدادا خاصا لتحمل معجزة خاتم الرسالات . . . إذا كان هذا وذاك كان لنا أن نتصور مقدار ما في تصور المفسر الأدبي من قصور، فليس هناك ما يمنع وقد أصبحت اللغة العربية البشرية أشبه ما تكون بلغة إلهية فوق مستوى أية لغة بشرية - أن تحتل ألفاظها معاني لم تظهر بعد، ادخرها الله لأهل العصور التالية، ليكون ما فيها من مفاهيم وحقائق إعجازاً لهم أي إعجاز، ومن هذه المعاني والمفاهيم ما يحصل عليه المفسر العلمي في ضوء الحقائق العلمية يقينية.

على أننا إذا سلمنا بأن العرب الذين نزل عليهم القرآن الكريم قد فهموا بشكل ما القرآن الكريم، فإن هذا لا يقتضي أبداً ألا نتجاوز حدود الفهم الذي فهموه فضلاً عن أنه من الصعب حقاً أن نعلم إلى أي حد من معنى النص القرآن في فهم الصحابة^(٣).

ويقولون إن من المتفق عليه أن بلاغة أي كلام هي مطابقته لمقتضى حال

(١) راجع : مناهج تجديد ص ٢٩٣ ، ٣١٢ وانظر القرآن والتفسير المعاصر

ص ٥١ .

(٢) راجع : ص ٥٢٧ من هذه الدراسة .

(٣) نظرية المعنى في النقد العربي - ناصف ص ١٦٩ ،

المخاطبين ، وهل يكون القرآن وهو قمة البلاغة العربية - كذلك إذا ما أريد لألفاظه دلالات ومعان لم يعرفها المخاطبون به خاصة إذا كانت معاني علمية لم تعرفها الدنيا إلا بعد ما جازت آماداً فسيحة وجاهدت جهاداً طويلاً ارتقى به عقلها وعلمها ، وهب هذه المعاني العلمية المدعاة كانت هي المعاني المرادة ، فهل فهمها أهل العربية منه إذ ذاك وأدركوها . . . وإن كانت لم تفهم من النص القرآني ولم يدركها أصحاب اللغة الخالص من عبارتها كما هو الواقع فعلاً ، فكيف تكون معاني القرآن المرادة ؟ وكيف تكون تلك الألفاظ مفهومة لها ؟ وهل هذه هي المطابقة لمقتضى الحال . (١) . ؟ .

وهذا الاعتراض البلاغي الأدبي لا يكاد يضيف جديداً عن سابقه اللغوي غير مسألة المطابقة ، وفي ظننا أن هذه الفكرة الاصطلاحية لا يجوز أن يحتكم إليها القرآن إلا من منطلق جواز احتكامه إلى مصطلحات العلوم الأخرى ، وكأنني بهؤلاء يمنعون الاحتكام في فهم القرآن إلى مصطلحات العلوم ووسيلتهم في هذا المنع هي الاحتكام إلى مصطلحات العلوم .

وإذا ما تسامحنا في هذه النقطة ، فمن حقنا أن نساءل : إذا كانت المطابقة تعني ألا يخرج مدلول اللفظ القرآني عما تعارف عليه العرب المخاطبون من معان ، فكيف يكون إذن مخاطباً به من بعدم ، ومعجزاً لهم أيضاً ضرورة أنه كتاب الإنسانية والبشرية كلها ؟ أليس من الممكن أن يتوجه الله بمخطابه إلى العرب وقت نزول القرآن فيكون خطابه مطابقاً - بظاهره ونصه أو دلالة الأولى - لمقتضى حالهم وما يعرفون ، ويكون بما احتواء باطن خطابه - أو بدلالاته الثانوية - معجزاً لمن بعدم أيضاً ضرورة أنهم مخاطبون به مثل سابقهم ، ويكون بذلك محققاً لمعادلة صعبة لا يقدر على تحقيقها إلا نص يرجع في مصدره إلى طبيعة غير بشرية ؟ .

ثم هناك أخيراً - يقول المفسر الأدبي - الناحية الدينية أو الاعتقادية ،
وهي التي تبين مهمة كتاب الدين ، وهل هو كتاب يتحدث إلى عقول الناس
وقوام العالمة عن مشكلات الكون وحقائق الوجود العلمية . . . وكيف
تؤخذ جوامع الطب والفلك والهندسة والكيمياء من القرآن وهي جوامع
لا يضبطها اليوم أحد إلا تغير ضبطه لها بعد يسير من الزمن أو كثير ، وما
ضبطه منها القدماء قد تغير عليهم فيما مضى ، ثم تغير تغيراً عظيماً فيما تلا والحق
البين أن كتاب الدين ^(١) لا يعنى بهذا من حياة الناس ولا يتولاه بالبيان ، ولا
يكفيهم مثوثته حتى يلمسوه عنده ويعلمونه مصدراً فيه ^(٢) .

وهنا يصل المفسر الأدبي إلى الحجة المكرورة المتهافة التي سبق أن نبهنا
عليها ، ورددنا عليها ، إنه يهاجم ربط النص القرآني أو فهمه في ضوء نظريات
لا ترقى إلى اليقين الثابت من العلم الصحيح ، فيأخذ أصحاب الحقائق العلمية
بمجيئة المتلبسين بهم من أوساط المثقفين وأدعياء العلم ، الذين يتكلفون
ما يتكلفون من ربط الكتاب بالعلم ، ودليلنا على ذلك من كلام المفسر الأدبي
أمران الأول : إنه يعرف التفسير العلمي موضع هجومه بأنه التفسير الذي
يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن ^(٣) ويبحث في استخراج مختلف

(١) الآن - في رفض التفسير العلمي - يتحدث المفسر الأدبي عن القرآن ككتاب دين
بالدرجة الأولى ، أما في حديثه عن المنهج الأدبي ، وهو الذي يمتد كثيراً جداً في كشف
فنية القرآن على المنجزات العلمية في ميدان النفس وكشف هداية القرآن في رياضته لوجدانات
الناس - فالقرآن كتاب أدب بالدرجة الأولى إنه كتاب العربية الأكبر فما هذه التنازع
في تفكير الأمناء ؟ .

(٢) مناهج تجديد ص ٢٩٤ .

(٣) إذا كان التفسير العلمي بهذه الصورة من التحكم في عبارة القرآن - وظنى أنه ليس
كذلك - فليس هناك مسام واحد يمتد بسلامة مثل هذا التفسير ، وقد حكى عن بعض =

العلوم والآراء الفلسفية منها ^(١) ، والثاني أنه يتسمح بعد قليل بقدر من الارتباط بين القرآن والعلم ، وفي تصورنا أن المبدأ لا يتجزأ ، اللهم إلا إذا كان ما يتسمح به من غير نوع ما يمنعه المفسر الأدبي ، ويعترض عليه ، فيكون الأول من قبيل الحقائق الثابتة التي يكشف البحث أنها من نوااميس الكون ونظم وجوده ، ويكون الثاني من قبيل التكاليف والاعتسافات في قسر النص وإنطاقه بما لا يحتمله من معان ومعلومات .

يقول أمين الخولي : وأما ما اتجهت إليه النوايا الطيبة من جعل الارتباط بين كتاب الدين والحقائق العلمية المختلفة ناحية من نواحي بيان صدقه وإعجازه ، أو صلاحيته للبقاء . . . فربما كان ضرره أكثر من نفعه ^(٢) ، على أنه إن كان لابد لهم من ذلك فاعله يكفي في هذا وفي ألا يكون في كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نوااميس الكون ونظم وجوده ، وحسب كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة ومسيرة العلم وخلاصا من النقد . . . وخير لأصحاب هذه الرغبات الذين يبينون الصدق والإعجاز أو الصلاحية لكتاب الدين بهذا النحو من التفسير العاسي - خير لهم أن يقدرُوا مثل هذا الاعتبار ، فلا يتكفون ما يتكفون متى ربط الكتاب بالعلم ، فالقرآن غنى عن أن يعتز به مثل هذا التكلف الذي

== العلماء - كما هو موضع اتفاقهم - أنه لا يجوز عرض القرآن وأسا ليه على قواعد العلم وأحكامه وإنما تعرض قواعد العلم وأحكامه على القرآن لما وافق منها أسلوب القرآن كان سائعا وما لم يوافق كان باطلا ، فالقرآن محكوم به وليس يحكوما عليه .

(١) مناهج تجديد ص ٢٨٧ .

(٢) الحق أن المفسر الأدبي على طول باعه في النقد والاعتراض وإشراق عبارته وجودتها لم يبين لنا وجهها واحدا من هذا الضرر .

يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنساني الاجتماعي^(١) في إصلاح الحياة
ورياضته تقوس الناس جميعا على اختلاف حظهم من العلوم الطبيعية والرياضية
وما إليها ، وحسب هؤلاء كما تقدم ألا يكون في القرآن نص صريح يعارض
حقيقة علمية دون أن يمكن التوفيق بينه وبينها^(٢) .

(١) لاحظ الإعلان عن هذا الهدف وما يصحبه من تردد عبارة كتاب الدين عند الله - ر الأدبي
ودلالة ذلك كله على ثنائية الفكر عند أصحاب الاتجاه الأدبي الذين يلتفون مع الهدائيين
في أكثر من طريق ، وعند أكثر من مفسر كرفض الاتجاه العلمي والاعتماد على منجزات
علم النفس لتحقيق الهداية من هذا الطريق .

(٢) مناهج تجديد ص ٢٩٤ — ٢٩٦ .

٢ - قضية الإعجاز القرآني

لايسع متكلم في القرآن يعرف للكلمة أمانتها وجرمتها ، أو باحث منصف يقدر للعقل والفكر حريتهما واحترامهما إلا أن يؤمن بأن هذا القرآن الكريم تلتقى في محيطه مسالك الاعتبار ومذاهب البحث والنظر ، ويخرج من درسه له بأنه آية متجددة ترقع عن أن تكون نفسية فرد ، أو مرآة لعقلية شعب ، أو سجلا لتاريخ عصر ، وإنما هو كتاب الإنسانية المفتوح ومنهلها المورد ، فهما تتباعد الأقطار والعصور ، ومهما تعدد الأجناس والألوان واللغات ، ومهما تفاوتت المشارب والذرات سيجد فيه كل طالب للحق سبيلا مهدا يهديه إلى الله على بصيرة وبينة ، وماذا لك إلا لأن القرآن الكريم هو كلمة الله الأخيرة إلى خلقه ومعجزة الرسالة الخاتمة ...

فما هي طبيعة المعجزة أو حقيقة الإعجاز القرآني ؟ وما هي وجوه هذا الإعجاز ؟ ومن هم الذين تتوجه إليهم المعجزة فتعجزهم ؟ ولماذا تدرس هذه القضية في الاتجاه الأدبي من اتجاهات التفسير ... ولسائل أن يسأل قبل ذلك : لماذا كانت هذه المعجزة ؟ ولماذا الكلام فيها اليوم ؟ ونجيب أولا على هذين السؤالين الأخيرين لنفرغ بعد لعلاج المفسرين الأديين لقضية المعجزة .

وينبع السؤال الأول من حقيقة تفرض نفسها وهي حاجة الناس إلى الوحي والرسول ، وضرورتهما للعقل الإنساني فمن العسير أن يستقل العقل البشري بالاهتداء إلى حقيقة الدين ومن المعروف أن العناية الإلهية لم تترك

إليه وحده هذه المهمة ، وكان من رحمة الله بالناس أن أرسل إليهم الرسل مؤيدين بمعجزاتهم ، فالإنسان في حاجة إلى الوحي ورسالة السماء ، لأنه كائن مريع النسيان وينبغي له أن يذكر دائماً ، والإنسان لا يستطيع أن يرتفع روحياً بذاته ، وإنما ينبغي أن يوقظه من أحلام الإهمال وعدم الاكتراث من هو دائم اليقظة ، كما ينبغي له أن يتبع رسالة الوحي ليدرك كامل إمكانات القوى الكامنة في كيانه ، ولكي يزيل جميع العقبات التي تعترض سبل العقل القويمة .

حقيقة إن العقل يهdy الإنسان إلى الله ، ولكن هذا مشروط بسلامته ، والذي يوفر سلامة العقل ويضمن صحته هو الوحي ذاته حتى لا تقف الشهوات والرغائب حجر عثرة في طريقه وكما أن الإنسان كثير النسيان فهو كثير الغفلة عن حقيقة ذاته وكنه وجوده وما يجب عليه عمله في هذه الدنيا والوحي من شأنه أن يوقظ الإنسان من أحلامه ، وأن يذكره معنى كون الإنسان إنساناً^(١) ، وإذا وفق العقل إلى الصواب فعلا في الوصول إلى جوهر الدين فإن ذلك لا يكون على الطريق المطلوب من الجزم واليقين والاعتناع الذي هو عماد الطمأنينة لذلك جاءت النبوات ، وأرشدت إلى طرق الاستدلال على ذلك وحددت أنواع الأعمال التي تناط بها سعادة الإنسان ، وكان من رحمة الله بالناس حين أرسل الرسل أن أيدهم بالدلائل التي تحالف السنة الكونية والسم الطبيعي المعروف في الإيجاد ، وهي الدلائل التي تثبت نبوة من ظهرت على يده ليدعن الجاحد ويزداد المؤمن إيماناً^(٢) .

(١) الإسلام — أهدافه وحقائقه — سيد حسين نصر ص ١٨ .

(٢) رسالة التوحيد — الإمام ص ٨٠ .

أما لماذا الكلام في المعجزة اليوم ، فلأن ما حُف بها من قرائن وما تلبس بها من أمور ما زال يثير شبهات المتشككين في ألوهية القرآن ، فعندما طلب جبريل إلى النبي أن يقرأ أجاب النبي بأنه لا يقرأ ، ذلك لأنه كان أمياً ، ولكن الرسالة الإلهية منحة القدرة على تلاوة كتاب الله ، وهذه الحقيقة الدينية التي ربما تجاوزت مدارك الفهم تصيب العقل بصدمة عندما يتعرض لها ، ويتساءل الدارس : كيف تسنى للنبي الأمي أن يقرأ ؟ وكيف تسنى له وهو الأمي أن يذيع القرآن الكريم ؟ وعلى حين لا تشكل المسألة معضلة في نظر المسلم الذي يعتبر أمية الرسول ﷺ هي الدليل الواضح على استسلامه المطلق وهو يتلقى الوحي ، وأنه لم يزد شيئاً من عنده على ما كان ينقله منه ، وأن دوره لم يتعد تبليغه إلى الناس — فإن كثيرين من كتاب الغرب يحيون عن هذه المسألة — بعد ادعائهم معالجتها موضوعياً تحت ستار ما يسمونه البحث العلمي — بالزعم بأنه ليس كلمة الله ، ولأنه كذلك فمن الطبيعي أن يكون من صنع النبي نفسه ، فلا يمكن أن يكون أمياً ، إنما أخذ شيئاً من اليهودية والنصرانية وجمع ما تعلمه من هنا وهناك ، ووضعه في كتاب .

ويجب بعض الفلاسفة المسلمين على شبهة الأمية التي ينكرونها بأنه من الضروري للرسول أن يكون أمياً ، لأن الأمية هي رمز طهارته كواسطة حملت معجزة الله التي أتت في شكل كتاب وكلمات ، تماماً كما ترمز عذرية مريم إلى طهارتها كواسطة حملت معجزة الله وكلمته التي أتت في شكل جسد المسيح ، وعلى هذا فلا يستطيع المرء أن ينكر أمية النبي بينما هو في الوقت ذاته يدافع عن بتولة مريم ، فكلا الأمرين يرمز إلى عمق لغز الوحي وجلاله ، وإذا ما استطاع المرء أن ينفذ إلى أعماق هذا اللغز فإنه لا يستطيع أن يتقبل وحياً دون آخر ، وقد يكون هناك بعض العذر لمن ينظرون بهذا الشك في معجزة القرآن إذا لم يكونوا مؤمنين بوحي السماء ولكن الغريب في الأمر

أن تأتى هذه النظرة من أناس يدينون بالمسيحية واليهودية ، ويعتبرون الديانتين حقيقتين موحى بهما من الله^(١) .

أما معرفة معنى إعجاز القرآن ما هو فأمر لا غنى عنه لمسلم ولا لدارس ، وشأنه أعظم من أن يتكلم فيه امرؤ بغير تثبت من معناه وتمكن من تاريخه وتتبع للآيات الدالة على حقيقته ، وتعد مسألة إعجاز القرآن أعقد مسألة يمكن أن ينظر إليها العقل الحديث ، حتى بعد أن يتمكن من إرساء كل دعامة يقرم عليها إيمانه يصدق نبوءة رسول الله ﷺ وبصدق الوحي والتزيل ، لأنها ترتبط ارتباطاً لا فكاك له بثقافتنا كلها ، بل إنها لتشمل ما هو أرحب من ذلك تشمل بناء الإنسان العربى أو المسلم من حيث هو إنسان قادر على تذوق الجمال فى العبورة والفكرة جميعاً^(٢) .

وهناك ثلاث صفات ضرورية لتحقيق أية معجزة : هى أن تكون مقرونة بالتحدى الذى يتحقق بالمخالفة التامة للسنة الكونية ، وهى بهذا تشير إلى أن العالم الظاهرى الذى تحكمه قوانين الطبيعة المعروفة للناس ورائه عالم روحى آخر لا يحد ولا يخضع لقانون ظاهر ، والمعجزة بهذا تعد نافذة تطل على ما وراء الحس والعقل ، وبهذه الصفة تحتفظ لنفسها بطابع التحدى لقانون الحياة العادى ومدركات البشر .

والصفة الثانية : هى ملاءمة المعجزة لطبيعة المخاطبين بها نفسياً وفنياً ، ففى مراحل الإنسانية الأولى حيث تكون الدعوات مباشرة يكون للحس نصيبه الأساسى فى تكوين دغواتها ، حيث نجد الجانب التأديبى واضحاً فى هذه الدعوات ، وحين تطورت الإنسانية قليلاً واكتفت الدعوات بالاستدلال

(١) لإسلام — أهدافه وحقائقه ص ٣٨ - ٤٠ .

(٢) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبي ص ١٩ من تقديم محمود شاكر ،

الفكرى وبدأت تدعو إلى التأمل في نظام الكون وعظمة الخالق كانت معجزاتها من النوع الذى يحتاج إلى وعى وإدراك ، فحين يكون المخاطبون بالرسالة ذوى فن مشهور يغلب على قلوبهم قبل خاصتهم تكون المعجزة من جنس هذا الفن المشهور ، ففي عصر الفنون السحرية تكون معجزة موسى فلق البحر وانقلاب العصا حية ، وفي عصر الطب تكون معجزة عيسى إبراء الأكمة والأبرص ، وإحياء الموتى بإذن الله ، وفي عصر البيان والفصاحة تكون معجزة محمد قرآناً عريباً مبيناً « أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » (١ هود) .

وصفة المعجزة الثالثة تتعلق بغاية ما هى له فإن كانت مجرد تابعة لهذا الدين ، ولا دلالة لها على صفاته الملازمة له ، فهى من النوع المؤقت المقدم إلى جيل أو اثنين ممن شهدوا الرسالة التى جاءت بمعجزة لها ، وإن كانت جامعة لقواعد الدين مصورة لجوهره وروحه ، فهى معجزة خالدة ناسخة لما سبقها من معجزات ضرورة أن الدين الذى جاءت دليلاً عليه قد نسخ ما سبقه من أديان ، ومادام هذا الدين سيطر باقياً وحده مصدر الدعوة إلى آخر الزمان ، وستبقى حاجة تبليغه مستمرة فإن دليله لا بد أن يستمر مقدماً ومعجزاً لمن هم أهل هذه الرسالة حتى آخر الزمان ، ومن هنا كانت ضرورة أن تنطوى معجزة الرسالة الخاتمة على مضمون الرسالة نفسها ، وكان المعجزة تقسها هى الدين أو كان الدين نفسه هو المعجزة (١) .

تلك لمحة عن طبيعة المعجزة بصفة عامة لا شك غير مغنية عن تبين انطباقها على القرآن الكريم ، ولكن قبل ذلك هل يمكن التعرف على وجوه الإعجاز القرآنى ومن أى ناحية كان إعجاز القرآن وما هو سر الإعجاز ؟ ونظن أن

(١) نظرة في الإعجاز — مالك بن نبي ص ١٨ ، ١٩ طبع دار العربية سنة ١٩٦١ .

ليست بنا حاجة ضرورية — كما هو ليس من طبيعة دراستنا — إلى التعرض
 لشيء من ذلك ، وبكفي هنا أن نقول : « إن القرآن الكريم لم يعجز الناس
 من وجه واحد معين وإنما أعجزهم من وجوه عدة ، ومن نواح شتى تجمعت
 وتساندت ، فأعجزت الناس عن أن يعارضوه ولم تصل العقول حتى الآن
 إلى حصر نواحي إعجازه ، وكلما ازداد التدبر في آياته وأمعن الناس النظر
 في الآفاق وفي أنفسهم ظهر لهم وجه من وجوه إعجازه ، وتبين لهم أنه
 الحق ، وأظهر ماوصلت إليه العقول من نواحي إعجازه : بلاغة عباراته ،
 واتساق أحكامه ومبادئه وآياته ونظرياته وإخباره بالغيب عن ماض انطلمست
 معالمة ، ومستقبل لايعلمه أحد ، ودلالته على سنن كونية وجقائق يكشف
 العلم براهينها وأدلتها ، هذه النواحي وغيرها^(١) مما لم تصل إليه عقول الناس
 تضافرت فأعجزت الناس عن أن يعارضوه مع تحديدهم بعبارات واختزة ،
 ومع توافر دواعيهم إلى معارضته ومع انتفاء ما يمنعهم منها^(٢) .

والقرآن الكريم من حيث هو معجزة حية قائمة تخاطب العقول والقلوب ،
 قد أقر المفكرون والعلماء والأدباء بأنه نمط من القول غير مسبوق ، وشهدوا
 بماله من سحر التأثير وروعة البيان ، وكال الإعجاز ، ثم حاروا في تحليل
 نواحي إعجازه وأسرار تأثيره^(٣) .

(١) راجع أوجه الإعجاز القرآني — كما يراها صاحب المنار . تفسير المنار ١٢/٣٢ .

(٢) نور من القرآن الكريم — عبد الوهاب خلاف ص ٤٧ ط دار الكتاب العربي

سنة ١٩٤٨ .

(٣) راجع بعضاً من أسرار الإعجاز في تفسير المنار ١٢/٣٣ ، والوحى المحمدي
 ص ١٦٣ ، ٢٨٢ ، والجزء السابع من دائرة معارف محمد فريد وجدي مادة إعجاز ،
 وخصائص القرآن من النبأ العظيم لدراز ص ١٠٣ ، ١١٣ ، إعجاز القرآن — الرافعي
 ص ٢٠٩ .

وإذا كانت وجوه الإعجاز على هذا النحو الذى لا يحد كان من خطئ
 الرأى أن نزع توجهه بالتحدى لقوم دون قوم وأهل عصر دون عصر ،
 فالقرآن يتحدى الجميع ، إذ كان الخطاب فى أوائل سورة بشأن التحدى
 للناس جميعاً ولو أنه كان فى مواجهة جيل من أجيال الناس ، تماماً كما كان
 من خطئ الرأى الزعم بمحصر إعجازه فى وجه دون آخر ، فكل من له دراية
 بتذوق أساليب الأداء ، وكل من له خبرة بتصورات البشر للوجود وللأشياء ،
 وكل من له خبرة بالنظم والمناهج والنظريات النفسية أو الاجتماعية متى ينشئها
 البشر لا يخالجه شك فى أن كل ما جاء به القرآن فى هذه المجالات شئ آخر
 ليس من مادة ما يصنعه البشر ، والمراء فى هذا لا ينشأ إلا عن جهالة لا تميز ،
 أو غرض يلبس الحق بالباطل^(١) .

ومن التقصير فى حق العقيدة الإسلامية والقرآن الكريم أن تقصر النظرة
 فى إعجازه على ناحية البلاغة فيه وروعة البيان ، وهو أمر خاص بالعرب
 لا يستطيع المسلم غير العربى ولا يستطيع غير المسلم أن يقدر هذا الإعجاز ،
 بل ليس من المبالغة الزعم بأننا لسنا على المستوى البلاغى والبيانى الذى كان
 للعرب وقت نزول القرآن أو التذوق الفطرى لروح العرية حتى ندرك تمام
 الإدراك وجه إعجازه فى هذه الناحية ، فهل يعنى ذلك انتهاء إعجاز القرآن
 لنا أو لغيرنا من غير العرب ؟ أم أن هناك إعجازاً آخر غير البيان يتجدد
 للقرآن بتجدد العصور والبيئات ؟ .

ومن هنا كانت هذه الناحية التى نبع فيها العرب هى وحدها — دون
 سواها من نواحي الإعجاز الأخرى — مناط التحدى الموجه إليهم^(٢) دون

(١) فى ظلال القرآن — سيد قطب ١/ ٤٩ .

(٢) فلا وجه إذن لما يذكره صاحب المنار من قوله : « والظاهر أن التحدى فى سورتي =

غيرهم ، وتبقى سائر وجوه الإعجاز الأخرى تتحدى كل من ينبغ فيها ، أو يحصل على قدر منها ، أما بالنسبة للعرب فليست إعجازاً لهم وهي بمعزل عن هذا التحدى المفضى إلى الإعجاز البياني والبلاغى وإن كان هذا الأخير يعد دليلاً لهم على صحة كل ما جاء فيه من وجوه الإعجاز الأخرى ، وإن خالفت ما عند العرب وتعارفوا عليه .

وإذا صح أن قليل القرآن وكثيره سواء من وجه النظم والبيان ثبت أنى ما فى القرآن جملة هو حق لا ريب فيه من حقائق الأخبار وأنباء الغيب ودقائق التشريع ، وعجائب الدلالات على ما لم يعرفه البشر من أسرار الكون إلا بعد القرون المتطاولة من تزييله ، كل ذلك بمعزل عن الذى طولب به العرب ، وهو أن يستبينوا فى نظمه وبيانه اتفكاكه من نظم البشر وبيانهم ، من وجه يحسم القضاء بأنه كلام رب العالمين ، وإقرارهم بإعجاز القرآن من وجه النظم والبيان دليل يطالبهم بالإقرار بصحة ما جاء فيه من كل ماسبق وإن ناقض ما يعرفون وبأين ما بات عندهم أو عند غيرهم حق لا يشكون فيه^(١) .

فإعجاز القرآن للعرب من الوجه الذى عرفه منه سائر من آمن به من قوم الرسول والتحدى الذى تضمنته آياته إنما هو تحد بلفظ القرآن ونظمه وبيانه لأبشئ خارج عن ذلك مما لا يتصل بالنظم والبيان ، وقد قرن الله

= يونس وهو دخاص ببعض أنواع الإعجاز وهو ما يتعلق بالأخبار كقصص الرسل مع أتوأمهم ، وهو من أخبار الغيب الماضية التى لم يكن لمن أنزل عليه القرآن علم بها ولا توهم كما قال تعالى عقب قصة نوح من سورة هود : « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا توهمك من قبل هذا » (٤٩ هود) ، وراجع الآيات (٤٤ ، ٤٦ القصص) ، (٤٤ آل عمران) راجع تفسير المنار ١/ ١٩٣ .

(١) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبي ص ٢١ من تقديم محمود شاكر .

التحدى بالتأنيب والتقريع ، ثم استفزهم بعد ذلك جملة واحدة كما ينفخ الرماح الهامد فقطع لهم أنهم لن يفعلوا وطارت الآية بعجزهم ، وأسجلته عليهم ووسمتهم على ألسنتهم^(١) .

والتحدى — كما نرى هنا — عجيب ، والجزم بعدم إمكانه أعجيب ، ولو كان في الطاقة تكذيبه ماتوا عنه لحظة ، ومانن شك أن تقرير القرآن أنهم لن يفعلوا وتحقق هذا كما قرره هو بذاته معجزة لاسبيل إلى الماراة فيها ، ولقد كان المجال أمامهم مفتوحاً ، فلو أنهم جاءوا بما ينقض هذا التقرير القاطع لانهارت حجية القرآن ، ولكن هذا لم يقع ، وهو تحد مستمر إلى يوم الدين وهذه وحدها كلمة الفصل التاريخية^(٢) .

فالقرآن إذن آية الله في الأرض : آيته المعجزة من الوجه الذي كان به معجزاً للعرب ، ثم للبشر ، ثم للتقلين جميعاً ، وقد بلغ من أمر التحدى وشهرته أن سجلته عليهم نصوص القرآن الكثيرة والصريحة ، وهو تحد قائم منذ نزل القرآن إلى يوم القيامة ، غير أن هذا التحدي لا يكون ذا معنى من جهة النظم والبيان — كما تشهد طبيعة المعجزة وضرورة ملائمتها لطبيعة المخاطبين بها — إلا باكتمال صفات وخصائص بعينها ان تحداهم الله بالقرآن وللفهم حتى يكون ذلك من مكنتهم وتظهر المعجزة واضحة في مباينة خصائص القرآن للمعهود من خصائص نظمهم وبيانهم ، وهى صفات ترجع في مجموعها إلى قدرة اللغة بطبيعتها على تحمل هذا المستوى العالى من البيان ، وقدرة

(١) إعجاز القرآن — الرافعي ص ١٦٩ — ١٧٠ .

(٢) في ظلال القرآن — سيد قطب ٤٨/١ .

أهلها على إدراك الحاجز الفاصل بين كلام الله المعجز وكلامهم ، وكونهم على حظ وافر من تذوق البيان والعلم بأسراره ووجوهه ، وترفعهم عن أن يخونوا الأمانة فيه ، أو يجوروا عن الإنصاف في الحكم عليه ، فقد قرعهم وعيرهم وسفه أحلامهم وأديانهم حتى استخرج أقصى الضراوة في عداوتهم له وظل مع ذلك يتحداهم ، فنهتهم أمانتهم على البيان عن معارضته ومناقضته ، وكان أبلغ ما قالوه : « قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين » (٣١ الأنفال) ، ولكنهم كفوا ألسنتهم فلم يقولوا شيئا ، وخلي بينهم وبين الحكم على ما يأتون به معارضين ثقة بإنصافهم في الحكم على البيان (١) .

وقد فصل كثير من المدارس القول في ملائمة المعجزة القرآنية للعرب (٢) الذين آمنوا منذ نزوله عليهم بأنه مثال بليغ وطرار بديع من التعبير ، ورأوا فيه ألوانا من الأسلوب تنفذ إلى حسهم الأقوى متضافرة ، وتحيروا في ذلك حتى شعروا بالعجز المطلق ، ونفذ القرآن إلى صميم الروح العربية حتى أقر له بالفضل والتأثير المؤثر والكافر على السواء ، وصارت العبارة القرآنية بذلك صلة تربط بين النفوس فتحركها ، ووحددة وجدانية تجمع بين هذه المشاعر المختلفة على الرغم من أن الفن والبيان القرآني لم يكونا تعبيرين عن

(١) الظاهرة القرآنية ص ٢٦ من تقديم عمود شامكر .

(٢) يقول الجاحظ : إن من أحكم الحكم أن الله أرسل كل نبي بما ينجم أعجب الأمور عند قومه ، وينظر أقوى الأشياء في ظنهم ويتحداهم بما لا يشكون أنهم يقدررون على أحسن منه ... ولما كان دهر محمد عليه السلام يغاب في أهله حسن البيان وشيوع البلاغة بعثه إليهم بالقرآن ، ووجه الحكمة في كلامه ما تقدم هو الفصل بين الحجة والحيلة لكي لا يجد المبتلون متفقا، وإلى خداع الضملاء سيلا « راجع : إعجاز القرآن — الرافعي ص ١٥٧ وانظر ص ١٦٦ ، ١٧١ .

حقائق الروح العربية غسب ، وإنما كانا إلى جانب ذلك هدياً مملوياً نافذاً
إلى فطرة الإنسان الأصيلة أينما كان .

فعلى الصعيد العربي استطاع القرآن النفاذ إلى خصائص العقل العربي
والروح العربية كما استطاع أن يجمع بين العرب ويوفق بينهم ليصبحوا أمة
متحدة الشعور والمشارب والأفكار ، حتى ليتساءل المرء : كيف كان لروعة
أسلوب القرآن الكريم الأثر الأكبر فيما أصابهم من حماسة وقوة نفس وإيمان؟
بل كيف اتفقوا — وهم دائمو الشقاق والخلاف — على شيء واحد هو
الإعجاب بالقرآن الكريم مؤمنين وكافرين؟ وكيف كان القرآن السبب
الأول في التأليف بين قلوبهم؟ .

وعلى الصعيد الإنساني فقد استطاعت معجزة القرآن بملءمها نفسياً
لهذا الطور الناضج من أطوار البشرية ، وبصفتها معجزة خالدة ورسالة للبشر
عامة — استطاعت أن تنفذ عن هذا الطريق البيئي إلى خلق منهج للحياة
بأوسع معانيها في كل ظروفها التاريخية والحضارية فتجن نحس روح العربية
في القرآن كما نحس روح الإنسانية وفطرتها الأصيلة ، ذلك أن خصوص
لغة القرآن لا ينافي عموم دين الإسلام حيث أن مخاطبين بهذه المعجزة هم
البشر جميعاً في كل زمان ومكان^(١) .

وهذا المعنى ينقلنا إلى تحقق الصفة الثالثة من صفات المعجزة في
القرآن الكريم ، نغني ارتباط المعجزة بغايتها العملية التي تحدد مداها الزماني
والمكاني ، فالقرآن الكريم — كمعجزة — خالد مستمر ، ضرورة أنه
دليل رسالة خالدة مستمرة ، رسالة خاتمة إلى الناس كافة ، وهو أمر يفسر

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٠٠ .

لنا كيف ظل القرآن — وسيظل — سليماً من كل تحريف محفوفاً بعناية
السماء ورعايتها « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (٩ الحجر) ،
وهي خاصة لم تتحقق لغيره من كتب السماء التي لم تكن معجزة أديانها ،
والتي لم تتكفل السماء بحفظها ، بل عهدت إلى أصحابها المنزلة فيهم أمر رعايتها
وحفظها « والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله »
(٤٤ المائدة) ...

٣ — الإعجاز القرآني والتفسير النقسي

أشرنا قبل إلى كثير من وجوه الإعجاز القرآني وعرفنا أنها مآثر تقع فوق العد والحصر ، ضرورة استمرارية المعجزة واستمرارية تنوع معارف الناس وتغير حضاراتهم ومجالات نبوغهم من عصر إلى عصر ومن بيئة إلى أخرى والقرآن معجزة للناس قائم بتحدى ما عرفه الناس وما لم يعرفوه بعد ، وقد وقف الناس قديماً عند أحد وجوه إعجازه الذي كان التحدي للعرب من جهته وهو ما يرجع إلى عبارة القرآن من حيث النظم والبيان فحسب حيث كان العرب هم الخطباء اللد والفصحاء اللسن ، وحيث كانت الفصاحة أكبر همهم ، والكلام سيد عملهم ..

ولكننا عرفنا من طبيعة معجزة القرآن الدائمة كدليل لرسالة خاتمة ضرورة ملأها منها في تحديها لمن هي متوجهة إليهم ، وما دام القرآن متوجه إلى الناس كافة متحدى به إلى يوم القيامة ، وما دام الإحساس الفطري والتذوق البياني قد بهت الشعور به في نفوس العرب والمسلمين — إن لم يكن قد عدم كلية^(١) — فهل تظل نظرنا إلى الإعجاز القرآني وبحوثنا حوله دائرة في حدود عبارته ونظمه فيما يكشفان عنه من إعجاز يائي ؟ أم أن فهما أصيلاً لطبيعة المعجزة القرآنية لابد أن يتناول الآية — لا من جهة الوقوف عند عبارتها

(١) راجع : نظرة في الإعجاز — مالك بن نبي حيث يقول : « إن إعجاز القرآن صفة يدركها العربي في الجاهلية بنوته الفطري ، أو يدركها بالتذوق العلمي والنفوس كما فعل الجاحظ مثلاً ، ولكن المسلم اليوم قد فقد فطرة العربي في العصر الجاهلي وإمكانات عالم اللغة في العصر المباني » ص ١٩ .

وحدها كما فعل البيانون القدماء ولكن — من حيث علاقة تركيبها بنفسية
المخاطبين ، وهو أمر يستوى في فهمه العربي وغيره^(١) إذا أحسن إيضاحه^(٢) ،
ويرقع بمباحث الإعجاز إلى مستوى إنسانى .

نعم : لقد اختلف تناول الأدبى للإعجاز القرآنى فى العصر الحديث حيث
أصبحت النظرة الجامعة إلى النص صامة وسيلة المؤلف ، ومال المحدثون إلى
الشعور بعدم جدوى الوقوف عند العبارة وحدها كما فعل الأقدمون مما قد
يناسب من يحتفظون بذوق العربية الفطرى ، وتركزت جهودهم فى مباحث
الإعجاز على ما يكشف عن إمكانات النص النفسية ، وما يشتمل عليه من
قيم إنسانية ، تتخطى حدود العصر ويثته اللغوية ، وهو اتجاه هام فى رسالة
عامة أرسلت إلى الناس كافة وحمل أصحابها أمانة التبليغ وبأيديهم قرآنهم
فألم لا ينسخ ومعجزة تتحدى البشر أجمعين .

ومن هنا كان ارتباط الاتجاه الأدبى بمباحث الإعجاز النفسى ، بل لا نعدو
الصواب إذا قلنا إن المباحث البيانية الكاشفة عن إعجاز القرآن البيانى
لا تكون ذات بال إلا إذا اعتمدت على هذا الطريق النفسى الذى يقوم على
إدراك ما استخدمه القرآن من النواميس والقواعد النفسية فى مظاهر الاعتقاد
ومسارب الافعال ونواحي التأثير وجوانب الاطمئنان ، والعملة هنا عميقة
واسعة بين التعبير القفى فى القرآن وطرق أدائه البيانى كأشكال وأجناس

(١) سنعرف بعد أن هذا المبدأ نفسه هو حجة المفسرين العلميين فى اتجاههم ، فإذا كانت
عناصر النفس الإنسانية واحدة لا تتغير حيث كان اهتمام المفسر الأدبى بكشف الإعجاز
النفسى فى القرآن ، فإن حقائق العلم أيضاً صامة يستوى فيها العربى وغيره ، ومن هنا كفى
اهتمام المفسر العلمى بالكشف عن الإعجاز العلمى فى القرآن الكريم .

(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٣٠١ .

أدبية معبرة ، وبين خلجات النفوس والضائير والمعاني الذهنية والنفسية ؛
والمشاعر والوجدانات ، والأمثلة على هذا — كما يقول أحد المفسرين — هي
القرآن الكريم كله حيثما تعرض لمعنى مجرد أو حالة نفسية أو صفة معنوية
أو نموذج إنسانى أو غير ذلك مما يتعلق بالوجدان حيث يبلغ القرآن الغاية في
ذلك بمادته وطريقته ويجمع بين الغرض الدينى والغرض الفنى من أقرب طريق
ومن أرفع طريق (١) .

ومن هنا أيضاً كانت دعوة الاتجاه الأدبى إلى التفسير النفسى عامة ، وكان
لتقدم علم النفس الحديث وكشفه عن كثير من غرائز النفس وطبائعها أثر فى
أن يلاحظ العلماء والمفسرون ما سبق إليه القرآن من استخداماته النفسية فى
تحقيق إعجازه ورسائله ، ويجب هنا منذ البداية وقبل أن نتعرف على ما قدمه
المفسر الأدبى فى نظريته عن التفسير والإعجاز النفسى أن ننبه إلى أن المفسر
الأدبى حين دعا إلى وصل الدراسة الأدبية بالخبرة النفسية فى درس التفسير إنما
أراد بذلك استيعاء الفطرة الإنسانية والذوق العام والنشاط الوجدانى على
اختلاف صوره ، حتى يكون متفهم القرآن ومفسره خبيراً بما يمارس هذا
القرآن من رياضة للوجدانات والقلوب وسياسة للأفئدة والأرواح ، وكيف
تلطف إلى ذلك كله ، وماذا استخدم من حقائق فى هذه المطالب الوجدانية
والمراعى القلبية ، وليس يحتاج المفسر إلى شيء أكثر من حاجته إلى الخبرة النفسية
فى فهم الآيات ، وقد ترفع ملاحظة المفسر النفسية المعنى فى الآية إلى أفق باهر
السناء خلى بذلك الإعجاز الذى تحدث به السماء على حين يضؤل المعنى بدون
هذه الملاحظة ويمسى ساذجاً قريباً لا تكاد النفس تطمئن إليه (٢) .

(١) التصوير الفنى فى القرآن — سيد قطب ص ٣٣ ، ١٩١ .

(٢) منهاج تجديد ص ٢١٣ .

وهكذا تتوثق الصلة بين الدرس الأدبي للنص القرآني والخبرة النفسية ،
ويعتمد حميد أثرها إلى تلك القضية الكبرى في الإعجاز ، فإذا قدم صاحب
دعوة التفسير الأدبي في مجال التفسير النفسي وعلاقته بالإعجاز القرآني ،
بقول أمين الخولي : « إن هذا القرآن من حيث هو فن أدبي معجز ، ثم من
حيث هو هدى وبيان ديني لن يدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية
ورياضتها ، لأن الفن هو : نجوى الوجدان ، والدين هو : حديث الاعتقاد
وخطاب القلوب ، فصلته بالنفس ومناجاته للأرواح أوضح من أن يستدل
لها أو يخص بالشرح .

فالنظر الصائب إلى القرآن والفهم الصحيح له ، أو عبارة أكثر صراحة
تفسيره لا يقوم إلا على إدراك ما استخدمه من ظواهر نفسية ونواميس
روحية ، أدار عليها بياحه مستدلاً ، وهادياً ، ومقنعاً ، ومجادلاً ، ومثيراً ،
ومهدداً ، فأصبح ما يبنى عليه هذا التفسير هو القواعد النفسية وأصدق
ما اهتدى إليه العلم قديماً وحديثاً عن تلك الشؤون . . . فليس يصح أن تعلل
عبارة من عباراته ، أو يحتاج للفظ في آية من آياته ، أو يستشهد لأسلوب من
أساليبه إلا بموقعه كله من النفس ، وبما كشف العلم عن هذا الموقع وما سبر
من أغواره فبالأمور النفسية لا غير يعلل إنجازها وإطناها ، وتوكيده
وإشارته ، وإجماله وتفصيله ، وتكراره وإطالته ، وتقسيمه وتفصيله ،
وترتيبه ومناسباته ، وما قام من تحليل هذه الأشياء وغيرها على ذلك
الأصل فهو الدقيق المنضبط ، وما جاوز ذلك فهو الادعاء والتجمل ، أو هو
أشبه شيء به^(١) .

(١) مناهج تجديد ص ٢٠٣ ، وانظر تنوع خطاب القرآن إعجازاً وإطناً بتنوع مخاطبته

ونلاحظ هنا أن الأمور النفسية التي تهدها القرآن - وكشفت عن إعجازه النفسى - بوصفه فنا أدبيا معجزا ، أو هديا وبيا نادينيا كما تنص الفقرة الأولى السابقة - تستخدم أول ما تستخدم وتكشف أول ما تكشف عن العلل الحقيقية لصور الأسلوب القرآنى وأشكاله المختلفة والتنوعة المثار إليها فى الفقرة الثانية ، ولهذا ارتبطت الأمور النفسية بالبلاغة والبيان (أو بالمنهج الأدبى) أكثر من ارتباطها بمقصد الهدى الدينى والموعظة الدينية ، لأن هذا المقصد الأخير ثانوى فى نظر أصحاب الاتجاه الأدبى ، وإن كان من الصعب فى الحقيقة التفريق بين المقصدين فى القرآن لسبب بسيط هو أن القرآن المعتمد على الأمور النفسية - من حيث هو فن أدبى معجز هو نجوى الوجدان والشعور ، ومن حيث هو هدى ودين هو حديث الاعتقاد وخطاب القلوب ، وغير خاف تلبس المقصدين ببعضهما ، كما ليس يخاف أيضا التجاء المفسر الأدبى إلى مقصد القرآن الهدائى فى بناء دعوته إلى التفسير النفسى ، كما لا بد بهذا المقصد من قبل فى معارضته للتفسير العلمى .

ثم يستطرد صاحب المنهج الأدبى فى دعوته ليكشف لنا عن الإعجاز النفسى للقرآن بوجهه الذاتى ^(١) ، فيقول : « إذا ما هدى البحث النفسى - وقد هدى ما تم منه حتى الآن - إلى أن القرآن الكريم قد راعى قواعد نفسية عن مظاهر الاعتقاد ومسارب الانفعال ونواحي التأثير ، وجوانب الاطمئنان ، وأثار من هذا ما أيد حجته وأظهر دعوته ، وكان مثل ذلك من معرفة شئون النفس الإنسانية لم يمتد إليه العلم بعد فوق أن يهتدى إليه هذا

(١) فى توضيح الإعجاز الذاتى والإضافى راجع: تفسير المنار ١/ ١٩٦ ، القرآن العظيم - هدايته وإعجازه - عرجون ص ١٣٣ ، الظاهرة القرآنية - ص ١٦ - ١٧ من تقديم محمود شاكر .

الأبي البادي ، فقد جاء القرآن نسيجا على قوالب دقيقة وأنوال تفسيه لا بد
لمتفنن بها ولا سبيل - في عهد نزوله على الأقل - إلى التزامها ورعايتها ، بل لم
تكن سبيل إلى التكهن بطرف منها - إذا ما كان ذلك كله فهذا صنيع فوق قدرة
البشر وقوى الناس ، وذلك قول في الإعجاز وعلة النفسية منته إلى علم مالم
يكن ، وضبط ما كان مجهولا بعيد المنال مما هو أساس الفن الأدبي ودعامته ...
وتلك جملة من الإعجاز النفسى قد يكشفها مترادف الأمثلة ويجليها
متتابع الشواهد^(١) وينتهى إلى تأييدها تفسير جديد للقرآن على هذا النمط^(٢).

وهكذا ينتهى المفسر الأدبي إلى دعوته الصريحة لإنشاء تفسير نفسى جديد
يعطى للدلالة النفسية قيمتها ويقدم التعليل الصحيح للإعجاز القرآنى ،
أو بسام - على الأقل - في تقديم تصور صحيح لهذا الإعجاز ليكشف عن
القيم النفسية والإنسانية في نص القرآن من جهة ، ويدنى قضية الإعجاز من
الفكر الحديث والعقل الحديث من جهة أخرى ، بل إن حاجة الدين
والقرآن إلى مثل هذا التفسير النفسى لا تقل عن حاجة قضية الإعجاز القرآنى،

(١) يسوق المفسر الأدبي شاهدا من ذلك مسألة التكرار في القرآن الكريم فيقول إن
القدماء والمحدثين أشبهوا فيها القول ولكنهم جعلا جءوا هذه المسألة من غير طريقها النفسى
الذى هو سبيل الإعجاز الفنى في القرآن . . . ولا تزال هذه الأنوال تفسح مكانا لمحاولة
تعايل يقوم على اعتبار نفسى إنسانى عالمى تؤيده شواهد من أحوال النفس البشرية
واتجاهاتها ، ولعله من وجه ذلك ما يسوته النسيون من أن التكرار من أقوى طرق الانتفاع
وغير وسائط تركيز الرأى والعقيدة في النفس البشرية على هيئة وهادة . . . إلى آخر
ما يسوق علماء النفس على ذلك من شواهد ومثل عملية تفتى عن اختراع الوجود في تعايل
التكرار القرآنى وجملة منار الجدل، والاختلاف راجع: مناهج تجديد ص ٢٠٥، ٢١٠، وانظر
تفسير المنار ١/ ٢٠٠ .

(٢) مناهج تجديد ص ٢٠٤ .

وفي ذلك يقول صاحب المنهج الأدبي : « هذا الذي مهدنا السبيل إليه من فهم الإعجاز الفني بالمعاني النفسية يحوج إلى تناول القرآن بتفسير تقسائي يقوم على الإحاطة المستطاعة بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التي تناولتها دعاوة القرآن الدينية وجدله الاعتقادي ، ورياضته للوجدانات والقلوب ، واستلاله لقيديم ما اطمأنت إليه وتوارثته عن الأسلاف والأجيال ، وكيف تلتطف لذلك كله وماذا استخدم من قوانين نفسية في هذه المطالب الوجدانية والمرامي القلبية ، وماذا أجدت رعاية ذلك في إنجاح الدعوة وإعلاء الكلمة وتقرير الإعجاز .

بل نحن أحوج إلى هذا التفسير النفسي للقرآن ولو لم ننته إلى اتخاذ الطريق النفسي في فهم الإعجاز ومحاولة دركه ، لأن هذا الفن القرآني وهذا الموضوع الاعتقادي جانبان من جوانب الحياة الوجدانية لا يفهم وجه القول فيهما إلا على نور الخيرة بالوجدان وحياة الإنسان القلبية العاطفية وما ينتبه إليه في تلك الناحية يكون أعود على فهم القرآن وأغراضه من أى جهد آخر في غير هذا الاتجاه ، فلقد نكون اللوحة النفسية في المعنى القرآني أحسم لخلاف بعيد الغور كثير الشغب بين المفسرين قد تأملوا له البراهين النظرية والأقيسة المنطقية ، وتلاقوا فيه بصنوف الأعاريب ، ومعقد الصناعات النحوية البعيدة عن روح الفن أو المحاولات البيانية الجافة إلى النظرات الجدلية المسفة التي يولدها الفكر الراكد والأفق المعتم^(١) .

ويحاول المفسر الأدبي أن يضع المحاذير أمام الانخراط والاندفاع في تيار المصطلحات النفسية الحديثة التي لا تثبت على حال كمنظريات العلم التجريبي

(١) منهاج تجديد ص ٢١١ .

وفروضة ، أو الادعاء بسبق القرآن إليها واستخراجها منه ، وهو حذر محمود ، ولكن الملاحظ أن تقرير الدعوة إلى التفسير النفسى فى صورته النظرية لم يعبأ بهذه المحاذير ، كما أن المحاولة التطبيقية إذا نجحت فى التماسك أمام معطيات علم النفس الحديث ، وحرصت — فى نفس الوقت — على أن يكون لها الطابع النفسى المدعو إليه — فسترتد حتماً انطباعاً ذاتياً للمفسر نفسه يكشف فيه عن ذاته ، وتأثير النص القرآنى على وجدانه هو ليسجل لنا هذه الأحاسيس النفسية والمشاعر الشخصية ، لأن مثل هذه المحاولة إذا لم تستفد بهذه المعطيات أو تكشف عن أعماق المفسر نفسه فلن يكون لها طابعاً نفسياً أو نزعة نفسية تدخلها ضمن ما يدعو إليه المفسر الأدبى وتستند الحاجة إليه من تفسير نفسى .

يقول المفسر الأدبى : « .. ثمة معنى بعيد قد سبقت إليه أوهام قوم فى هذا العصر فأثرت أن أنفى القصد إليه وهو استخراج قضايا علم النفس ونظرياته من القرآن مع بادية جور ذلك على منزلة القرآن وجليل مقامه ، ولا نناقش هؤلاء ، وإنما ننفى أننا نريد إلى شئ . من ذلك فى تبين الإعجاز وتقهمه ، فنحن ندع علماء النفس فى تجاربهم العلمية ومشاهداتهم الواقعية ليكشفوا عن خصائص النفس الإنسانية لا نقلقهم فى شئ . منه ولا نرى سبق القرآن إليه أو تقدمه على الأجيال بأصله ، بل نتلقاه منهم لنعتمد عليه فى بيان الوجه النفسى للإعجاز ، مؤيدين هذا البيان بفضل ما عرف محدثو الباحثين عن الظواهر النفسية ، وما يسجله تاريخ ذلك البحث من جهل الأوائل بما عرف هؤلاء الأواخر ، إذ أن ما كان من معارف الإنسانية لذلك العهد

لا يفي ولا يكتفي في التعريف بطواياها ولا يهدي المنتدب لقيادتها على أساس من فطرتها^(١).

ومن الواضح هنا أن الاستجابة التامة لمثل هذه الدعوة لا بد مفضية إلى توطيد المفسر النفسي والارتقاء في أحضان نظريات علم النفس ليصبح في صف واحد هو والمفسر الذي يخضع النص القرآني لنظريات العلم التجريبي وفروضه؛ ذلك الذي عارضه المفسر الأدبي من قبل، ولكن المفسر الأدبي يتغاضى عن تلك المسألة التي تدمع موقفه بالثنائية وتفكيره بالازدواجية، التي تفرق بين المتساويين دون سبب واضح وراء التهريق بينهما.

وعلى الرغم من ارتفاع الدعوة إلى ربط القرآن بعلم النفس فإن المفسرين المحدثين لم يسرفوا في تلمس هذا العلم ما يكشف عن تفسير أدبي للنص، وإنها كانت جهودهم في ذلك المجال لا تتجاوز اللمحة هنا وهناك تكشف عن الجانب النفسي من الآية دون أن يمثل مجموع هذه اللمحات أو الملاحظات اتجاها عاما في التفسير أو حتى تيارا واضح المعالم ضمن الاتجاه الأدبي، ولقد كان ذلك توفيقاً من جانب المحدثين؛ ذلك أن ربط القرآن الكريم بنظريات علم النفس جملة - كربطه بنظريات أي علم آخر - مسألة خطيرة، قد تنزلق بالمفسرين إلى آفاق من الضلال لا تنتهي عند حد، فحتى الآن لم تستقر بعد نظريات هذا العلم، ولقد بدأ علم النفس الحديث نظراً فلسفياً في طبيعة النفس البشرية، وهو الآن ملاحظات تجريبية لكشف أغوارها، ولا يستطيع أحد الجزم بصحة النتائج في الحالين جزماً يرتفع إلى مستوى اليقين، ولا تزال تتجدد يوماً بعد يوم نظريات في النفس الإنسانية، فربط النص المقدس بهذه النظريات المتغيرة ربما لا يكون مفيداً^(٢).

(١) مناهج تجديد ص ٢٠٢ .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٧٩ - ٣٨٠ .

وليس معنى ذلك أن ليست هناك حقائق نفسية عامة لا يسع أحد إنكارها، ويمكن استهداؤها في تفسير النص القرآني، والأمر شبيه هنا بحقائق العلم التجريبي ونظرياته لا يصادم النص القرآني الأولى ولا يتعارض معها ضرورة أنها حقيقة، أما غيرها فبما لا يسع عاقل أن يربط النص القرآني بها أو يجعله مسئولا عن قلبها وفسادها.

ومها يكن من أمر فن الضروري التفرقة بين نوعين من الثقافة النفسية : أولها يستوحى الفطرة الإنسانية والذوق العام والنشاط الوجداني على اختلاف صوره ، والثاني يفرض أفكاراً معينة عن طبيعة النفس البشرية عن طريق دراسة بعض الظواهر المرضية وغيرها ، وهي أفكار تقبل النظر ، وتلقى بعض المعارضة ، فالثقافة الأولى عامة ، وهي التي يمكن ربط النص القرآني بها ، أما الثانية فإنها لم تزل في دور المناقشة ، ومن ثم لا يجوز إتحامها في مجال التفسير القرآني .

وإذا ما كان من الضروري هنا التعرف على أمثلة من ذلك فأمامنا ما استقر في الدراسات النفسية وأصبح من قبيل الثقافة العامة الشائعة من أن أكبر دواعي المرض النفساني هو « علة الانقسام الداخلي . . . أو الحيرة بين حياة الروح وحياة الجسد ، بين عالم الملكوت وعالم الشياطين . . . كل هذا قد يؤدي إلى الفصام في نفس الإنسان ، وقد نبه بعض المفسرين إلى أن في الإسلام عصمة من أدواء هذا الفصام الذي يمزق طوية الفرد ، إذ ليس في الإسلام عداة بين الروح والجسد ، بل إن في اسم الإسلام دليلا على ما في العقيدة الإسلامية من دعائم الثقة واليقين .

ونجد مثل تلك الملاحظات بصفة خاصة في محاولات الأبناء من تلاميذ أمين الخولي مثل ما يشير إليه بعضهم من أن القرآن يقرر بأسلوبه النفسي الخاص أن وقوع الساعة جائز في كل وقت ، ويزيل الشك في ذلك بنوع من الإيحاء

تصبح به الساعة قريبة كل القرب بمقياس الوجدان لا بمقياس الزمن^(١) ، وفي تأكيد الحساب يوم القيامة معنى نفسى خاص هو الإشارة إلى أن الإنسان لا ينزلق إلى المعصية عن جهل مطلق ولا عن غفلة تامة ، بل إن عليه من نفسه رقيباً يرشده إلى الحق والخير وينهاه عن الظلم والجور « بل الإنسان على نفسه بصيرة » (١٤ القيامة) .

كما نجد ملاحظة أخرى عن الفرق بين وصف الله لعصا موسى مرة بأنها جان ، وأخرى بأنها حية ، فالقرآن في استعماله لهذه الألفاظ إنما يقصد إلى ماثيره من انفعالات وما توحى به من عواطف ، وهو إنما يستعمل لفظ الجان حين يقصد إلى الحديث عن موسى عليه السلام لتصوير عاطفة الخوف وغريزة الهرب ، وذلك عند رؤية العصا تتحرك ولذا نراه يقول بعد لفظ الجان « ولى مدبراً » والجان فيما نرى مثير للخوف ينفر منه الناس ويولون ما أسعفتهم أرجلهم . . . ويستعمل القرآن لفظ الثعبان أو الحية حين يقصد إلى تصوير ما حصل بين موسى والسحرة ، أو موسى وفرعون ، وبعبارة أخرى حين لا يقصد إلى تصوير خوف موسى حين يرى العصا تهتز^(٢) .

ومثل هذه الملاحظات النفسية التى تتعمق النفس البشرية بصفة عامة لا تعد من قبيل الارتباط بمصطلح خاص من مصطلحات علم النفس ، ولا يكون الاستفادة منها مما يحمل النص القرآنى ما لا يحتمل ، أو يربطه بدراسات ومباحث لاتزال فى جملتها تجرى على فروض لاترتفع إلى مستوى العلم الحق^(٣) .

(١) من وصف القرآن ليوم الحساب ص ١٥١ .

(٢) الفن القصصى فى القرآن الكريم — خالف الله ص ١٣٨ .

(٣) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، ويمكن الدارس تتبع الكثير من ذلك عند الشيخ عبد الوهاب حودة فى كتابه « القرآن وعالم النفس » ، وعند الشيخ عبد الوهاب النجار فى تصمصم الأنبياء ، أو فاسفة المعرفة فى القرآن لعلى عبد العظيم .

وهذه الملاحظات النفسية التي تكشف عن معطيات النص ومراعاته لنفسيات
المخاطبين إنما هي شيء آخر يتعد عما يسمى بالإحساس الذاتي والانطباع
النفسى أو الشخصى لدى المفسر أو الشعور الخاص بوقع النص عليه ، أو
- باختصار - مجموع ما يشكل تجربة المفسر مع النص ، وعلى الرغم من أن هذه
التجربة الذاتية بعيدة عما دعا إليه المفسر الأدبى من تفسير نفسى إلا أنها
ترتبط بأوتق الروابط باتجاه التفسير الأدبى العام ، لأن التذوق الأدبى للنص
والاستغراق فيه والشعور به جانب أساسى - أو هو الخطوة الأولى - فى
تفسير النص تفسيراً أدبياً ، حتى لقد ذهب بعض المهتمين بذلك إلى حصر
التجربة الأدبية الجمالية فى مجال الذات وحدها دون الموضوع (١) .

وقد شهد النص القرآنى فى العصر الحديث بعض التجارب والمحاولات من
هذا النوع وهي تجارب لقي بعضها من الناس مواقف متنوعة أحياناً ومتعارضة
فى أحيان كثيرة ، فمن موقف الحب والاعتبار إلى موقف الحرق والإعدام ،
وفن موقف الإهمال والتزك إلى موقف الاعتراض والنقد ، وهي فى مجملها
مواقف لا يخفى على المعاصر - فضلاً عن الدارس - ما كان وراءها من أسباب
دينية سياسية ، وفكرية اجتماعية ، وما يهمنى الآن منها جملة هو الموقف الأخير
الذى يحكم على التجربة نفسها وما إذا كانت فى حقيقتها تفسيراً للنص ، أم
أنها تفسير للتجربة الذاتية فى قراءته ولم تزد على ترديد الإحساس إزاء النص ،
ونكتفى إلى حين - على طريق شرعية مثل هذه التجارب واحتلالها مكاناً بين
محاولات التفسير - بوجهتى نظر تكاد تكونا متقابلتين .

ونذهب وجهة النظر الأولى إلى ترجيح جانب التذوق الذاتى للنص على
الجانب الموضوعى ، لأن مثل هذا التذوق الذاتى الفردى - فضلاً عن أهميته

(١) مشكلة الفن ص ٢٥٠ قلا عن انذكر الدينى ص ٣٦١ .

في التفسير - فإنه لا يبعد كثيرا عن التدبر والتأمل ، أو قل إنه نفس التدبر والتأمل ، التدبر والتأمل في النص القرآني ، والتدبر والتأمل في نفس الإنسان وكلاهما مأمور به في القرآن الكريم ، ويعتقد بعض المعاصرين أنه مما لاغنى عنه أن ندرك أننا لن نستطيع النفاذ إلى المعنى الباطني للقرآن الكريم قبل أن نتمكن نحن من النفاذ إلى أعماق أبعاد كياناتنا ، أو قبل أن نحل علينا بركات السماء فإننا إذا التمسنا معنى القرآن الكريم سطحيا ، وإذا كنا نحن على كثير من السذاجة بحيث نطوف على سطح كياناتنا ووجودنا غير مدركين كنه ذواتنا عندها يبدو لنا القرآن الكريم كتابا ذا معنى سطحي ، فهو والحالة هذه يخفي عنا أسرارها فلا نستطيع النفاذ إلى أعماقها ، ولا يتأتى للمرء أن ينفذ إلى أعماق المعنى الباطني للنص المقدس إلا بجهد روحي مضمّن^(١) .

وهكذا لا ينهض لهذا النوع من التفسير إلا إنسان ثقة في الموضوع إنسان يحاول هو نفسه أن ينفذ إلى أبعاد وجوده ، لأن المرء حين ينظر في كتاب مقدس يرى فيه ما يراه في أعماق ذاته ، والمعنى الذي يستخرجه من النص يعتمد كثيرا على مكانة المرء وشخصيته ، وينقل صاحب هذه النظرة عن أحد الشعراء الفارسيين المفسرين للقرآن الكريم تشبيها يوضح فيه العلاقة بين ذات المفسر والنص المدروس فيقول : « يشبه القرآن الكريم عروسا لا تسفر لك عن وجهها ، فما عليك إذن إلا أن تكشف أنت الحجاب عنها ، وإذا أنت أفعمت النظر فيه مليا ولم تحصل على السعادة ، ولا على الكشف الحقيقي فالسبب في ذلك أن كشفك الغطاء كان فيه صد من قبل العروس كذلك القرآن الكريم يجلو نفسه للإنسان بالشكل الذي يريد ، لكنك لن ترفع عنه الحجاب إلا إذا سمعت للتمتع به والفوص على مكنون معانيه كي تنهل من ينابيع المعرفة ما فيه شفاء لصدرك ، فإنه لا يلبث أن يسفر لك عن وجهه وإن لم تزع أنت الحجاب عنه^(٢) .

(١) مشكلة الفن ص ٢٥٠ نقلا عن الفكر الديني ص ٣٦١ .

(٢) للإسلام - أهداه وحقائقه ص ٥٤ .

ولقد عرفنا قبل مقدار ما تستند إليه مثل تلك النظرة من النصوص الشرعية والدعائم التي يتجاوز بها الفهم للنص إلى بعيد عن حدوده الظاهرة اعتماداً على التدبر والتفهم ، والتزديد للنص ، أو قل المعاشة والتأمل وتسجيل ما يقع في النفس وينطبع عليها في تجربتها مع النص القرآني ، مثل تلك النصوص والدعائم يأتي على رأسها ما روى من أنه ﷺ كان يردد « بسم الله الرحمن الرحيم » (١ الفاتحة) مرات كثيرة تدبراً لمعانيها^(١) .

أما النظرة الثانية فتحذر من خطر الاعتماد على الذاتية في مجال التفسير ، وهي إن كانت تعترف من جهة بأن التحليل الفني السكامل للنص القرآني بعد عملاً صعباً يستعصى على التحقيق ، وتقرر أن التذوق الفردي جانب أساسي في تلقي النص من جهة أخرى إلا أنها ترى ضرورة الاتفاق على أساس ما حتى ننتفي خطر الاعتماد على الإحساس الفردي المباشر في التفسير ، ولأننا إذا أطلقنا العنان لكل قارئ يستبطن ذاته لاستخراج مكونات النص فربما ينتهي بنا الأمر إلى أن نجد من تفسير النصوص ما يساوي عدد القارئ^(٢) .

ولكن هذا لا يعني إلغاء جانب الاستغراق في النص والشعور به ، فهذا جانب أساسي في تفسير أي نص أدبي رفيع ، ولكنه ليس الاستغراق التام الذي يتجاهل جانب الجمال في النص ، إن شيئاً من التوازن بين الذات والموضوع والتنبيه إلى المقاييس الجمالية الدقيقة مع استشعار التعاطف الوجداني

(١) راجع : أسس التجديد التفسيري ومشروعيتها ص ٢١٣ .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٦٠ .

بين النص والمفسر الأدبي قد يقدم لنا تحليلاً أدبياً مفهوماً له ، ويأمل صاحب اقتراح التوازن بين الذات والموضوع في العثور على أسس جمالية موضوعية يكشف بها عن أسرار النص الأدبي ، حتى لا يعطى للتذوق الأدبي وحده كل هذه القيمة السحرية الغامضة ، فيصبح سلاحاً في يد المفسر يستعمله كلما أعوزه التعليل الجمالي الواضح ، أو يصير التأمل وحده هو الموضوع الرئيسي في علم الجمال كله^(١) .

ويضيف صاحب هذا الاقتراح فوق الأسس الجمالية المبتغاة بعض الشروط والقواعد التفسيرية العامة التي تحفظ هذا التوازن المنشود في العملية التفسيرية بين حقيقة النص وموقعه على النفس ، حتى لا ينطلق المتأولون بوجدانهم الخاص مترفعين عن كل قيد لغوي يرتبط بقواعد الكلام العربي من جهة ، أو تاريخي يتعلق بمناسبات النزول من جهة أخرى ، فإن هذا وذاك مما ينبغي أن يلم به المفسر ويرتبط به في فهم النص^(٢) .

وعند هذه القواعد البديهية — وغيرها — التي تحكم سائر المفسرين مهما اختلفت مشاربهم فضلاً عن المستبطنين ذواتهم — سوف نحتكم لرى ما إذا كان بعض المحدثين من ذوى هذه النزعة قد استغرقهم التجربة فعجزوا عن التفريق بين حقيقة النص وبين موقعه على النفس وبذلك لم يقدموا لنا تفسيراً لتجربتهم الذاتية في قراءته؛ لأنهم لم يريدوا على ترديد ما يحسونه إزاء النص^(٣) — أم أن أمر هؤلاء لم يكن كذلك حقيقة بحيث لم نجد عندهم خروجاً في

(١) الفكر الديني ص ٣٦١ .

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٦٣ .

(٣) السابق ص ٣٦٠ .

تجربتهم الذاتية على ما تعارف عليه المفسرون من قواعد في هذا الشأن سواء
ما أشار إليه صاحب اقتراح التوازن بين الذات والموضوع أو ما لم يشر إليه،
وأن تصريح هؤلاء بما يشعر بحرصهم على تأكيد مكان الذوق في تلقى النص
كان يحمل الكثير من غمط النفس الذى ذهب بهم إلى حد تسميتهم لأحد
آثارهم النادرة في تفسير القرآن الكريم — على طول تاريخه — بأنه حياة
وعيش « في ظلال القرآن » ليس أكثر من هذا .

المبحث الثاني

أهم محاولات الاتجاه الأدبي

(أ) من المنهج التقليدي

١ - في ظلال القرآن - سيد قطب

لعل كتاب « في ظلال القرآن » في تفسير القرآن الكريم لسيد قطب أحد أثري هامين^(١) في التفسير الحديث في مصر أثاراً من الجدل والنقاش حولهما ما لم يثر حول غيرهما، وذلك لما اختص به الأثر الأول من تمثيلة لـ «سكر» جماعة دينية استهدفت خدمة الإسلام وإعلاء كلمته واستعادة سلطانه، ولما تميز من قواعد منهجية التزمها على طوله وكانت في جانب منها صورة مشرقة للتجديد التفسيري وفي جانب آخر تخففاً من بحوث غير ضرورية، ثم لما تمتع به صاحبه من نظرة ذاتية وفنية قربت كثيراً بينه وبين مذاهب الفن وإن كانت لم تخرجه عن وجهته التوجيهية الهدائية، فجاء في نظرنا مزدوج الاتجاه جامعاً للهدائية والأدبية في آن واحد^(٢).

(١) أما الأثر الثاني فهو جواهر القرآن في تفسير القرآن الكريم للشيخ طنطاوي جوهرى وسنعرض له قريباً.

(٢) من المحاولات الشبيهة بمحاولة الشهيد « التفسير القرآني » لعبد الكريم الخطيب التي يقول في مقدمتها: «إنا في صحتنا للقرآن لا نقيم نظرتنا على غير كلماته وآياته، ولا نخط على هذه الصفحات غير ما يسمح لنا به النظر في كلماته وتدبر آياته، إنا لا نقرأ القرآن بالمعنى المعروف للتفسير في هذه الصيغة التي نصحب فيها كتاب الله... وإنما نحن نرتل آيات الله ترتيلاً... ثم نقف لحظات نلتقط فيها أناسنا المبهورة لما تطلعنا به الآية أو الآيات من عجب ودهش وروعة، ثم نمسك القلم لنمسك به على الورق بعض ما وقع في مشاعرنا من صور العجب والدهش والروعة». راجع: التفسير القرآني ١١/٨.

ويمكن أن نقول مسبقاً أن مثل هذه الاعتبارات كانت وراء تسمية الرجل لكتابه « في ظلال القرآن » حتى يعنى نفسه من قيود مثقلة تعوق التحامه بالقرآن والعيش في ظلاله ، ويعنى غيره في ذات الوقت من الالتزام بما يقدم من أفهام وانطباعات نفسية للنص القرآنى ، هذا فوق ما تشعر به هذه التسمية من أدب جم وتواضع حميد ، خلى بأن يتحلى بهما من عاش حياته في رحاب القرآن ، ثم بذلها فداء عقيدة القرآن .

ولقد تبدو فنية الانجاء وأديته عند الشهيد - كما تبدو الذاتية والانطباعية - واضحة جليلة تطالعك منذ النظرة الأولى في تفسيره ، بل منذ السطور الأولى كذلك ، ولكن لمحاته في فهم الأسلوب القرآنى وخصائص التعبير القرآنى ، ثم خواطره الذوقية وانطباعاته النفسية دائرة كلها في فلك هداية القرآن وتوجيهات مبادئه التى يبسطها الشهيد ويقربها من نفوس المؤمنين لعل الله ينفع بها ويهدي ، فالهدى حقيقة القرآن ، والهدى طبيعته ، والهدى كيانه وماهيته ، والقرآن كتاب دعوة ودستور نظام ومنهج حياة ، وقد جعل الله من منهجه مفاتيح كل مغلق وشفاء كل داء ، « ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين » (٨٢ الإسراء) ، « إن هذا القرآن يهدي للتى هي أقوم » (١) . (٩ الإسراء) .

وفى إطار هذا الهدى القرآنى يصور الشهيد فى مقدمة تفسيره محاور الفكر عنده ، أو قل فلسفته كلها فى شحذ هم المسلمين لبعث الإسلام من جديد ، وكما يقول : « لقد عشت - فى ظلال القرآن - أتمنى ذلك التصور الكامل الشامل للوجود ، لغاية الوجود كله ، وغاية الوجود الإنسانى وأقيس إليه

(١) فى ظلال القرآن — سيد قطب ١ / ١٥ ، ١٨ ، ٣٨ ، ٥٥ طبع دار الشروق

تصورات الجاهلية التي تعيش فيها البشرية في شرق وغرب ... وأسأل كيف تعيش البشرية في الدرك المباط وفي الظلام البهيم ، وعندها ذلك المرتقى العالى وذلك النور الوضى .

وعشت — فى ظلال القرآن — أحس التناسق الجميل بين حركة الإنسان كما يريد الله وحركة هذا الكون الذى أبدعه الله . ثم أنظر فأرى التخطيط الذى تعانىة البشرية فى انحرافها عن السنن الكونية ، والتصادم بين التعاليم الفاسدة الشريزة التى تملى عليها وبين فطرتها التى فطرها الله عليها ، وأقول فى نفسى : أى شيطان لئيم هذا الذى يقود خطاها إلى هذا الجحيم (١) ؟

وينتهى الشهيد من فترة الحياة — فى ظلال القرآن — إلى يقين جازم حاسم : أنه لا صلاح لهذه الأرض ولا راحة لهذه البشرية ولا طمأنينة لهذا الإنسان ولا رفعة ولا تطهارة ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة إلا بالرجوع إلى الله ، والرجوع إلى الله — كما يتجلى فى ظلال القرآن — له صورة واحدة وطريق واحد ... واحد لا سواه ، إنه العودة بالحياة كلها إلى منهج الله الذى رسمه للبشرية فى كتابه الكريم ، إنه تحكيم هذا الكتاب وحده فى حياتها والتحاكم إليه وحده فى شئونها ، وإلا فهو الفساد فى الأرض والشقاوة للناس والارتكاس فى الحمأة والجاهلية التى تعبد الهوى من دون الله « فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم . ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدى القوم الظالمين » (٥٠ القصص) .

إن الاحتكام إلى منهج الله فى كتابه ليس نافذة ولا تطوعا ولا موضع

اختيار ، إنما هو الإيمان ، أو فلا إيمان » وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » (٣٩ الأحزاب) ، « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون . إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئاً وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله ولى المتقين » (١٨ — ١٩ الجاثية) ، والأمر إذن جد إنه أمر العقيدة من أساسها وأمر سعادة البشرية أو شقاءها ، إن هذه البشرية — وهى من صنع الله — لا تفتح مغاليت فطرتها إلا بمفاتيح من صنع الله ولا تعالج أمراضها وعلاها إلا بالدواء الذى يخرج من يده ... ولكن هذه البشرية لا تريد أن ترد القفل إلى صانعه ولا أن تذهب بالمريض إلى مبدعه ... ولا أن تستفىق المبدع الذى أنشأ هذا الجهاز العجيب ، الجهاز الإنسانى الدقيق اللطيف الذى لا يعلم مساره ومداخله إلا الذى أبدعه وأنشأه ؟ إنه يعلم بذات الصدور . ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (١٣ — ١٤ الملك) .

ومن هنا جاءت الشقوة للبشرية الضالة الحائرة التى لن تجد الرشد والهدى ، ولن تجد الراحة والسعادة إلا حين ترد الفطرة البشرية إلى صانعها الكبير^(١) .

ويوازن الشهيد بين ما عليه البشرية اليوم وما كانت عليه عندما تسلم الإسلام قيادة البشرية ، وقد أسنت حياتها وتعفت قيادتها ففسدت الأرض وذاتت البشرية الولايات « ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس » (٤١ الروم) ، فإذا اليوم محتاج إلى ما احتاج إليه الأمس من التصور الجديد الذى أتى به القرآن للوجود والحياة والقيم والنظم ، لحقق للبشرية واقماً

(١) فى ظلال القرآن ١٥/١ .

إحتمايأ فريداً ، وشهد الإنسان مولداً جديداً أعظم في حقيقته من المولد الذي كانت به نشأته ، إذ رأى الإنسان نفسه بهذا المولد أكرم بكثير من كل تقدير عرفه من قبل ومن بعد ، إنه إنسان بنفخة من روح الله وهو بهذه النفخة مستخلف في الأرض — مسخر له كل ما فيها ، فهو السكأن الأعلى في هذا الملك العريض والسيد الأول في هذا الميراث الواسع ودوره في الأرض إذن وفي أحداثها وتطوراتها هو الدور الأول^(١) .

أما حين وقعت النكبة القاصمة ونحى الإسلام عن القيادة لتتولاها الجاهلية مرة أخرى في صورة من صورها الكثيرة ، صورة التفكير المادى الذى تتعاجب به البشرية اليوم كما تتعاجب الأطفال بالنوب المبرقش واللعة الزاهية الألوان — فإن سيادة الإنسان قد اهتزت ، وأصبح عبداً في الأرض ومسوداً ، كما هو في العالم المادى اليوم ، ولقد أراد له أنصار المادية المطموسون دوراً صغيراً تابعاً للآلة الصماء وهو السيد الكريم ، ولكن كل قيمة من القيم المادية لا يجوز أن تطفى على قيمة الإنسان ولا أن تستذله أو تستعلي عليه ، وكل هدف ينطوى على تصغير قيمة الإنسان مهما يحقق من مزايا مادية هو هدف مخالف لغاية الوجود الإنسانى ، فكرامة الإنسان أولاً ، ثم تجيء القيم المادية تابعة مسخرة^(٢) .

بهذه الفلسفة وبهذه المثزلة للإنسان في تلافيفها يتلقى الشهيد النض القرآنى يأخذ منه ما يشير إليه من حقائق كونية وإنسانية ، ومن تصور للوجود وارتباطاته ، ومن إحياء بطبيعة الإنسان وقيمه وموازينه ، وهكذا قبل أن ينقل الشهيد للناس جمال القرآن وفنيته ، ويبرز لهم صورته كما يراها في نفسه ،

(١) في ظلال القرآن ٥٤/١ .

(٢) السابق ٥٤/١ .

ويسجل لهم خواطره وانطباعاته من فترة الحياة في ظلال القرآن يقدم لهم حقائق القرآن وتصوراته وإيجاءاته ، ومن هنا لانستطيع أن نتلقى بارتياح الزعم بأنه لم يزد على ترديد ما أحسه إزاء النص فحسب ، فهو يرى أن التعبير القرآني يؤلف بين الغرض الديني والغرض الفني فيما يعرضه من الصور والمشاهد ، بل إنه يجعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني ، فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية ، والفن والدين صنوان في أعماق النفس وقرارة الحس ، وإدراك الجمال الفني دليل استعداد لتلقي التأثير الديني حين يرتفع إلى هذا المستوى الرفيع وحين تصفو النفس لتلقي رسالة الجمال^(١) .

لقد شاء الشهيد أن يكون مرجعه الأول والأخير هو القرآن الكريم ، وتأثيره في نفسه ، وكم كان للمفسرين من مراجع وبحوث حجبت عنهم سحر القرآن وتأثيره في نفوسهم ، وهدايته لقلوبهم ، ولكن الشهيد لم يشأ أن يكون واحداً من هؤلاء الذين تنطفئ ضياء الكلمة القرآنية بين ما يقدمونه للناس من بحوث واهتمامات تحجب عنهم هدى الله وروحانية القرآن وجماله^(٢) ، فإذا كان التفسير عنده انطباع وإحساس وشعور فصدر ذلك كله وغايته القرآن ، القرآن بإعجازه الفني وقدرته على التأثير الفكري والوجداني .

وإذا ما كانت خلاصة الرأي في تجربة قطب أنها تفسير لذاته وليست تفسيراً للنص فأحجب به من تفسير ، وأهلأ بها من تجربة يلتحم فيها المفسر

(١) التصوير الفني في القرآن — سيد قطب ص ١١٧ .

(٢) يشبه استاهام قطب في التفسير هنا ما كان عليه « إكليمانس » من حرية واستاهام في النص الديني المسيحي ، وكان يقول عن نفسه : إذا ظهر أن بعضاً مما نقول به لبعض الناس يختلف عن الكتب الإلهية فدعهم يعرفون أننا نستهام الروح والحياة منها فقط دون أن نعطي المعنى الحرفي . راجع : نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن — سيد خليل ص ١٧ .

بالنص القرآني كأنهما وجها عملة واحدة ، فإذا ما تأمل ذاته فكأنما يتأمل النص يتبين فيه مغزى التنزيل وحكمته وما يكون فيه من مواعظ وعبر واهتداء ، وإذا ما تجاوز تفسير النص إلى تعمق ذاته فإنما لتدبر هذا النص وتأمله ، وبيان أثر التأمل العقلي في نفسه أو النفس الإنسانية عامة ، وهو المغزى العالَمي الشامل الذي تدركه القلوب المتفتحة على الخير والتي لا تكون عليها أفعالها ، ومن هنا اصطبغ تفسيره بالدرجة الأولى بتصوير خلجات النفس وهمسات الضمير وهي تتلخى هذا القرآن وتعيش في ظلاله ، وتصوير آثاره في النفس وهي تسمع آياته وتذوق جمالها وتتأثر بصورها ومواعظها أو كما يقول هو : الحياة في ظلال القرآن نعمة ، نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها ، نعمة ترفع العمر وتباركه وتزكّيه (١) .

لقد تخفف الشهيد من قيود في التفسير كثيرة ، نعم لم يتعرض لمباحث لغوية ، أو فقهية أو سواها من مباحث القرآن والتفسير المطروقة — كما يقول (٢) ، ولكنه تسليح في فهم القرآن — حيث كان القرآن مصدره ومرجعته وغايته — بما هو أهم من مباحث المفسرين وقيودهم ، تسليح بالشرط الوحيد الذي شرطه القرآن وهو التقوى « فلا بد لمن يريد أن يجد الهدى في القرآن أن يحجى إليه بقلب سليم خالص ، ثم أن يحجى إليه بقلب يخشى ويتوقى ، ويحذر أن يكون على ضلالة ، أو تستهويه ضلالة ، وعندئذ يتفتح القرآن عن أسرارهِ وأنواره ويستكشفها في هذا القلب الذي جاء إليه متقياً خائفاً حساساً متنبهاً للتلقى (٣) .

(١) في ظلال القرآن ١/١١٠ .

(٢) التصوير الفني في القرآن ص ٨ .

(٣) روى أن عمر بن الخطاب سأل أبي بن كعب عن التقوى ، فقال له : أما سألتك طريقاً ذا شوكة ؟ قال : بلى ! قال : فما عمات ؟ قال : فموت واجتهدت ، قال : فذلك التقوى .

هذه التقوى سلاحه في فهم القرآن والحصول على هديه بما تعنيه من حساسية في الضمير وشفافية في الشعور ، وخشية مستمرة وحذر دائم وتوق لأشواك الطريق طريق الحياة الذي تتجاذبه أشواك الرغائب والشهوات ، وأشواك المطامع ، وأشواك المخاوف والهواجس وأشواك الرجاء الكاذب ممن لا يملك ضراً ولا نفعاً وعثرات غيرها من الأشواك ، فجاء تفسيره بحق ثروة فكرية (اجتماعية وفنية) هائلة ولا يستغنى عنها مسلم معاصر (١) .

وتتصل الذاتية والانطباعية عند الشهيد ، أو قل التأمل والتدبر في النص وفي النفس - بوسائل النص القرآني نفسه التي كان لها كل الأثر والسحر في نفس المتلقي ، أليس هذا قريباً مما كان يهفو إليه أمين الخولي وهو يقول « فليس يصح أن نعلل عبارة من عباراته أو يحجج للفظ في آية من آياته أو يستشهد لأسلوب من أساليبه إلا بموقعه كله من النفس » ؟ ولكن إذا كان أمين الخولي قد وقف عند علم النفس يطلب الإحاطة المستطاعة بما عرف من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التي تناولتها دعاوة القرآن الدينية وجدله الاعتقادي ، ورياضته للوجدانات والقلوب (٢) ... فإن الشهيد قد تجاوز ذلك إلى التعرف على جمال التعبير القرآني وأثره على النفس ببيان أداته المختلفة في التصوير وإبداعه في العرض وجماله في التنسيق ، وقوته في الأداء ، وفي هذا المنحى من دراسته لفنية التعبير القرآني لم تكن مفردات القرآن وحدها شاغلة له بموسيقاها ، ولاتراكيب القرآن وحدها مستأثرة باهتمامه بتناسقها ، وترباطها ، وإنما كان نظره مركزاً في الأداة المفضلة للتعبير في كتاب الله ، ولقد وجدها في التصوير ، وراح يتحدث عنها بأسلوب شعري يستهوى النفوس ويهديها بحق إلى جمال القرآن .

(١) في ظلال القرآن ٣٩/١ .

(٢) مناهج تجديد ص ٢٠٣ ، ٢١١ .

ومنذ السطور الأولى يبرز الشهيد خصائص التعبير القرآني الفنية التي تدرج الظلال من أقصر طريق في الاتجاه الأدبي ، وفي افتتاحية سورة البقرة نجد حديثاً للقرآن عن الطوائف التي واجهتها الدعوة في المدينة ، ويركز الشهيد على إبراز القرآن لملاح هذه الطوائف فيكشف لنا عن خصائص التعبير القرآنية التي « تتجلى في قيام الكلمة مقام الخط واللون ، إذ سرعان ما ترسم الصورة من خلال الكلمات ثم سرعان ما تنبض هذه الصورة وكأنها تنموج بالحياة ... وفي تلك الكلمات القلائل والآيات المحدودات ترسم صورة واضحة كاملة نابضة بالحياة دقيقة السمات ، مميزة الصفات ، حتى ما يبلغ الوصف المطول والإطناب المفصل شيئاً وراء هذه اللغات السريعة الميينة الجميلة النسق الموسيقية الإيقاع^(١) » .

وعند رسم القرآن لصور هذه الطوائف الثلاث وتصويره لنفوسهم نلتقط مشهداً من الصورة الثالثة صورة النفس الملتوية المريضة المعقدة المقلقة ، صورة المنافقين الذين مثلهم : « كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يمحطون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير » (١٩ — ٢٠ البقرة) ، إنه مشهد عجيب حافل بالحركة مشوب بالاضطراب فيه تيه وضلال وفيه هول ورعب ، وفيه فزع وحيرة ، وفيه أضواء وأصداء ... إن الحركة التي تغمر المشهد كله : من الصيب الماطل إلى الظلمات والرعد والبرق ، إلى الحائرين المزعزين فيه إلى الخطوات المروعة الوجهة التي تقف عندما يخيم الظلام ... إن هذه الحركة في المشهد لترسم — عن طريق التأثر الإيحائي —

(١) في ظلال القرآن ٣٧/١ .

حركة التيه والاضطراب والقلق والأرجحة التي يعيش فيها أولئك المنافقون بين لقائهم للمؤمنين وعودتهم للشياطين ، بين ما يقولونه لحظة ثم ينكصون عنه فجأة ، بين ما يطلبونه من هدى ونور وما يفيئون إليه من ضلال وظلام . . . فهو مشهد حسى يرمز لحالة نفسية ، ويجسم صورة شعورية ، وهو طرف من طريقة القرآن العجيبة في تجسيم أحوال النفوس كأنها مشاهد محسوسة (١) .

ولقد انتهى الشهيد من تأملاته في أساليب القرآن التي لها كل هذا السحر والتأثير في النفوس إلى مذهبه الجمالى في أساليبه ، لقد ولد القرآن في نفسه من جديد ، ولد جيلا كما لم يكن من قبل ، لقد كان جيلا في نفسه ولكن جماله أجزاء وتفاصيل ، أما اليوم فهو عنده جملة موحدة تقوم على قاعدة خاصة ، قاعدة فيها من التناسق العجيب ما لم يكن يحلم به من قبل (٢) .

ولعل الغاية التي انتهى إليها الشهيد من فهم الأسلوب القرآنى من خلال قاعدته المفضلة في التعبير تكون أصدق ترجمة للمفهوم الحديث لإعجاز القرآن الفنى ، لأنها تساعد جيلنا الجديد على استرواح الجمال الفنى الخالص فى كتاب الله ، وتمكن الدارسين من استخلاص ذلك بأنفسهم والاستمتاع به بوجودهم وشعورهم حيث انتقل بمباحث الإعجاز القرآنى الفنية من الجزئيات والتفصيل الصغيرة التى تقف أمام النصوص منفردة على حدة إلى إدراك الخصائص العامة لفنية القرآن تلك التى بقيت مغفلة خافية أمداً طويلا ، بحيث أصبح من الضروري لدارس هذا الكتاب المعجز من منهج للدراسة جديد ومن بحث

(١) فى ظلال القرآن ٤٦/١ .

(٢) التصوير الفنى فى القرآن — سيد قطب ص ٨ .

عن الأصول العامة للجمال الفني فيه ، ومن بيان السمات المفردة التي تميزه
وتفسر الإعجاز الفني تفسيراً يستمد من تلك السمات المفردة في القرآن الكريم ،
فلقد أثبت بحنه « التصوير الفني في القرآن » أن لهذا الكتاب خصائص
مشتركة وطريقة موحدة في التعبير عن جميع الأغراض سواء كان الغرض
تبشيراً أو تحذيراً ، قصة وقعت أو حادثاً سيقع ، منطقاً للإقناع
أو دعوة إلى الإيمان ، وصفاً للحياة الدنيا أو للحياة الأخرى ، تمثيلاً لمحبس
أو مأموس ، إبرازاً لظاهر أو لمضمّر ، يانا لخاطر في الضمير أو لمشهد
منظور»^(١) .

فمن طريق الجمال الفني لتعبير القرآن استطاع أن يؤثر في الناس ويكسب
قلوبهم وعقولهم ، بل لقد استطاع أن يسحر الناس ، وقد كان هذا السحر
القرآني من أكبر العوامل التي سيطرت على المجتمع العربي في أول ظهور
الإسلام ودفعت بالعرب أفواجا إلى الإيمان بالدين الجديد ، وقد ظل سحر
القرآن عن طريق جمال الفن والتعبير عاملاً من أكبر عوامل التأثير على
مر الأيام وتوالى الأجيال والعصور .

ويقرر الشهيد نظرية المذهب الجمالي في تعبيرات القرآن بقوله : « التصوير
هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن فهو يعبر بالصورة المحسنة المتخيلة عن المعنى
الذهني والحالة النفسية ، وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور ، وعن النموذج
الإنساني والطبيعة البشرية ، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة
أو الحركة المتجددة ، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة ، وإذا الحالة النفسية
لوحة أو مشهد ، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي ، وإذا الطبيعة البشرية

(١) التصوير الفني في القرآن الكريم ص ٣٠ ،

مجسمة مرئية ، فأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردها شاخصة جاضرة فيها الحياة وفيها الحركة فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخيل لما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين نظارة ، وحتى ينقلهم نقلا إلى مسرح الحوادث الأول الذي وقعت فيه أو ستقع ، حيث تتوالى المناظر وتتجدد الحركات وينسى المستمع أن هذا كلام يتلى ومثل يضرب ، ويتخيل أنه منظر يعرض وحادث يقع ، فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو ، وهذه سمات الانفعال بشتى الوجدانات المتباعدة من الموقف المتساقطة مع الحوادث وهذه كلمات تتحرك بها الألسنة فتم عن الأحاسيس المضجرة .

إنها الحياة هنا وليست حكاية الحياة .

فإذا ما ذكرنا أن الأداة التي تصور المعنى الذهني والحالة النفسية ، وتشخص النموذج الإنساني أو الحادث المروى إنما هي ألفاظ جامدة ، لا ألوان تصور ولا شخوص تعبر ، أدركنا بعض أسرار الإعجاز في هذا اللون من تعبير القرآن . . . وهذا الذي عنيناه من « أن التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن » ليس حيلة أسلوب ولا فلتة تقع حينما اتفق ، إنما هو مذهب مقرر وخطة موحدة وخصيصة شاملة وطريقة معينة ، يفتن في استخدامها بطرائق شتى ، وفي أوضاع مختلفة ، ولكنها ترجع في النهاية إلى قاعدة التصوير بالمعنى العام ، التصوير باللون ، وبالحركة وبالتخييل ، كما أنه تصوير بالنغمة تقوم مقام اللون في التمثيل ، وكثيراً ما يشترك الوصف والحوار وجرس الكلمات ونغم العبارات وموسيقى السياق في إبراز صورة من

الصور تملأها العين والأذن والحس والخيال والفكر والوجدان ، وهو تصوير حيّ منزع من عالم الأحياء لا ألوان مجردة وخطوط جامدة ، تصوير تقاس الأبعاد فيه والمسافات بالمشاعر والوجدانات فالمعاني ترسم وهى تتفاعل فى نفوس آدمية حية ، أو فى مشاهد من الطبيعة تخلع عليها الحياة ، والأمثلة على ذلك هى القرآن الكريم كله (١) .

وعن طريق هذا المذهب الجمالى الذى أرسى الشهيد قواعده فى التصوير الفنى وطبقه فى كتابه « مشاهد القيامة فى القرآن » واعتمد عليه فى تفسيره « فى ظلال القرآن » استطاع أن يقدم إلينا جهداً بارزاً فى تفسير القرآن وهو جهد لا مثيل له فى المكتبة الإسلامية الحديثة ، وهو تفسير يقترب بنا من القرآن ويعيش بنا فى جوه الصحيح لتحس به أجمل الإحساس وأرقاه ، ويساعدنا فى نفس الوقت على التعرف السليم الدقيق على ما فى القرآن من القيم والمبادئ ، ولا يكتفى بذلك بل يبتعد بنا عن كل الجوانب التى يرفضها العقل ، لأن القرآن غذاء للعقل الإنسانى وليس إلغاء له ، فلا يحتوى القرآن على ألفاظ نقدها ولا تفهمها .

وإذ بنى الشهيد تفسيره على هذا المذهب الجمالى فإنه يقيم هذا المذهب على أسس عقلية شديدة الوضوح هي ما سجلها بالتصوير الفنى ، وبذلك لا يقدم إلينا منهجاً وطريقة فى تفسير القرآن فحسب ، وإنما يقدم منهجاً نستطيع استخدامه فى فهم كل فن رفيع يحيل الأفكار التجريدية الجامدة إلى صور

(١) التصوير الفنى فى القرآن ص ٣٢ - ٣٤ .

ناطقة بالحياة ، ويحذو حذو الفن القرآني الذي هو نموذج لأرقى درجات التعبير بالصورة بعيداً عن التجريد والجمود^(١) .

ويحرر الشهيد فهمنا مما يتليس به هنا من فنية القرآن حيث يرى من الواجب إيضاح هذه المسألة بعد أن أسيء استخدام لفظة الفن وفهمها في مجال القرآن الكريم ، ويقرر : أن مدلول الفنية عنده لا يتجاوز جمال العرض وتنسيق الأداء وبراعة الإخراج ، وليس بمعناه الملق ، أو المخترع ، أو القائم على الخيال لأنه لم يكن في دراسته القرآنية ما يلجئه إلى هذا الفهم أو التأويل ثم يعجب لم تنصرف كلمة « الفني » حتماً إلى الخيال الملق والابتداع الذي لا يسنده الواقع ، والإختراع الذي يخرج على المعقول ! ؟ لماذا ذلك ؟ ألا يمكن أن تعرض الحقائق الواقعة عرضاً فنياً وعلمياً ، ثم تبقى لها في الحالتين صفتها الأساسية من الصدق والواقعية ؟

ألأن « همير » كان يصوغ فنه من الأساطير ؟ وكتاب الرواية والأقصصة الغريون لا يتوخون الوقائع الحقيقية في فهم الطليق ؟ إن هذا فن ولكنه ليس الفن كله ، فالحقيقة تصلح أن تعرض عرضاً فنياً كاملاً ، وليس من العسير أن نتصور هذا متى خلصنا من « العقلية المترجمة » التي نعيش بها ، ومتى خلصنا تصورنا من النماذج الغريبة البحتة^(٢) .

أما من يفهم من الفن في القرآن غير ذلك فهو زائف العقيدة متهم في فهمه

(١) مجلة الهلال فبراير سنة ١٩٧٧ ملاحظات ثقافية رجاء النقاش ص ١٨٩ .

(٢) التصوير الفني في القرآن ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

مثل من يحسبون أن هنالك تكراراً في القصص القرآني ، ويزعمون أن هناك خلقاً للحوادث التي لم تقع ، أو تصرفاً فيها على غير ما وقعت ، يقصد به إلى مجرد الفن بمعنى التزيق الذي لا يتقيد بواقع ، ولكن الحق الذي يلمسه كل من ينظر في هذا القرآن وهو مستقيم الفطرة مفتوح البصيرة هو أن المناسبة الموضوعية هي التي تحدد القدر الذي يعرض من القصة في كل موضع ، كما تحدد طريقة العرض وخصائص الأداء ، والقرآن كتاب دعوة ... لا كتاب رواية ولا تسلية ولا تاريخ ، وفي سياق الدعوة يحى القصص المختار بالقدرة وبالطريقة التي تناسب الجو والسياق ، وتحقيق الجمال الفني الصادق الذي لا يعتمد على الخلق والتزيق ، ولكن يعتمد على إبداع العرض وقوة الحق وجمال الأداء (١) .

وفي ظننا بعد أن أبرزنا نزعة الذاتية عند الشهيد وارتباطها بمطالب التأمل والعبر القرآني بغية الحصول على هدى القرآن من جهة ، ثم ارتباطها بتصوير خlebnجات النفس وتأثيرها بقاعدة التعبير المفضلة في القرآن من جهة أخرى — أن قد وضع لدينا كيف يمكن اعتبار « في ظلال القرآن » للشهيد ذا اتجاه مزدوج يجمع فيه بين الهدائية والأدبية ، وإن كان في نفس الوقت يمثل تياراً برأسه يجمع فيه أيضاً بين الذاتية والذوقية ، والفنية الجمالية .

ولقد آثرنا التعرض لهذا التفسير في الاتجاه الأدبي لما تميز به من هذه النزعة الانطباعية الذوقية ، والفنية الجمالية — كما أشرنا من قبل — ثم لما تميز به منهجه التقليدي أيضاً من بعض القواعد المنهجية الخاصة التي يجري بها

صاحبها في إطار مقابل لإطار دعوة الاتجاه الأدبي الموضوعية ووحدة الموضوع القرآني ، فما هي قواعد الشهيد المنهجية التي سلكها في تفسيره ؟

أما القاعدة الأولى فهي أن يأتي بظلاله بين يدي السورة كالمقدمة لها يوضح فيها أهداف السورة ومقاصدها ويربط بين أجزائها وموضوعاتها ربط المتبصر بأسلوب القرآن وبلاغته لا يغيب عنه سر الربط الحكيم بين آيات السورة مهما تباعدت وتنامت ، مبرزاً وجه ارتباط الموضوعات في السورة وتشابكها لخدمة الهدف والمقصد الرئيسي في السورة .

وتلك مسألة ضرورية يتبعها المفسرون الأدباء التقليديون الذين لم يرتضوا المنهج الموضوعي في تفسير القرآن الكريم ، واستبدلوا بوحدة الموضوع التي دعا إليها أمين الخولي وحدة أخرى وإطاراً آخر هو الإطار العام للسورة القرآنية أو الوحدة العضوية الأدبية التي تكشف عن خط سير السورة إلى غايتها وهدفها ، وتبرز وحدة نظامها المعنوي في جملتها لكي ترى السورة في ضوء هذا البيان ، كيف وقعت كل حلقة موقعها من تلك السلسلة العظمى ، وهذا العرض أو الإطار العام للسورة أو النظرة الكلية لها هو السياسة الرشيدة في درس النسق القرآني التي تقضي بأن يكون هذا النحو من الدرس هو الخطوة الأولى فيه ، فلا يتقدم الناظر إلى البحث في الصلات الموضوعية بين جزء جزء منه — وهي تلك الصلات المبثوثة في مثاني الآيات ومطالعها ومقاطعها — إلا بعد أن يحكم النظر في السورة كلها بإحصاء أجزائها وضبط مقاصدها على وجه يكون معاوناً له على السير في تلك التفاصيل عن بيّنة^(١) .

(١) النبأ العظيم دراز ص ١٥٤ .

وبلحظ من يعيش في ظلال القرآن أن لكل سورة من سوره شخصية مميزة ، شخصية لها روح يعيش معها القلب كما لو كان يعيش مع روح حي مميز الملامح والسمات والأقاس ، ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور واحد ولها جو خاص يظلل موضوعاتها كلها ويجعل سياقها يتناول هذه الموضوعات من جوانب معينة تحقق التناسق بينها وفق هذا الجو ، ولها إيقاع موسيقي خاص إذا تغير في ثنايا السياق فإنما يتغير لمناسبة موضوعية خاصة ... وهذا طابع عام في سور القرآن جميعاً ولا يشذ عن هذه القاعدة طوال السور (١) .

وقد يتسع إطار هذه الوحدة أو الطابع العام عنده ليشمل مجموعة من السور القصار المتتابعة يضمها جزء واحد ، كما أشار إلى ذلك في بدء تفسيره للجزء الأخير من القرآن قال : « هذا الجزء كله ذو طابع غالب ، سورة كلها مكية فيما عدا «البينة والنصر» ، والأهم من هذا هو طابعها الخاص الذي يجعلها وحدة - على وجه التقريب - في موضوعها واتجاهها وإيقاعها وصورها وظلالها وأسلوبها العام : إنها طرقات متوالية على الحس ، قوية عالية عنيفة ، وصيحات بنوم غارقين في النوم ... تتوالى على حسهم تلك الطرقات والصيحات المنبثقة من سور هذا الجزء كله بإيقاع واحد . ونذير واحد : اصحوا ، استيقظوا ، انظروا ، تفلتوا ، تفكروا ، تدبروا ، إن هنالك إلهاً واحداً وتقديراً وتديراً ، وإن هنالك ابتلاء وتبعة ، وإن هنالك حساباً وجزاء ، وإن هنالك عذاباً شديداً ونعياً كبيراً ... اصحوا ، استيقظوا ، انظروا ، تفلتوا تدبروا ... وهكذا مرة أخرى لثالثة ورابعة وخامسة وعاشره ، ومع الطرقات والصيحات يدق قوة تهز النائمين هزاً عنيفاً ، وهم كأنما يفتحون أعينهم

وينظرون مرة ، ثم يعودون لما كانوا فيه فتعود اليد القوية تهزمهم ، ويعود الصوت العالي يصيح بهم من جديد ، وتعود الطرقات العنيفة على الأسماع والقلوب ... وأحياناً يتيقظ النوام ليقولوا في إصرار وعناد : لا . . . ثم يحصبون الصائح المنذر بالأحجار والبذاء ثم يعودون لما كانوا فيه ، فيعود إلى هزمهم من جديد . . .

هكذا خيل إلى وأنا أقرأ هذا الجزء وأحس تركيزه على حقائق معينة قليلة العدد عظيمة القدر ، ثقيلة الوزن ، وعلى إيقاعات معينة يلبس بها أوتار القلوب ، وعلى مشاهد معينة في الكون والنفس ، وعلى أحداث معينة في يوم الفصل ، وأرى تكرارها مع تنوعها ، هذا التكرار الموحى بأمر وقصد .

وهكذا يحس القارئ وهو يقرأ « فليُنظر الإنسان إلى طعامه . . . » (٣٤ عبس) ، « فليُنظر الإنسان مم خلق . . . » ؟ (ه الطارق) ، « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ... » ؟ (١٧ الغاشية) ، « أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها » (٢٧ النزعات) ، « يأبى الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك » (٦ — ٧ الانشطار) ، « سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى » (١ — ٢ الأعلى) ، « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٤ التين) ...

وفي الجزء كله تركيز على النشأة الأولى للإنسان والأحياء الأخرى في هذه الأرض ، مشاهد هذا الكون وآياته في كتابه المفتوح ، وعلى مشاهد القيامة العنيفة الطامة الصاخة القارعة الغاشية ومشاهد الحساب والجزاء من نعم وعذاب في صور تفرع وتذهل وتزلزل ، كمشاهد القيامة الكونية في ضخامتها وهولها ... والأمثلة على ذلك هي الجزء كله — كما يقول (١) .

أما القاعدة المنهجية الثانية فهي تقسيم السورة إلى دروس أو مقاطع يجمع كل درس أو مقطع منها فكرة عامة أو موضوع محوري... وتكون عدة المقاطع أو الدروس شوطاً أو شطراً كاملاً من أشواط السورة .

ولا تتخلف القاعدة الأولى هنا مرة ثانية حيث يفتح الشهيد تفسيره لكل درس ، أو مقطع بعرض مجمل مراكز يتبعه التفصيل المحكم الدقيق ، وكأن كل درس أو مقطع من السور الطوال سورة بتمامها من السور القصار التي لا تنتشعب فيها الموضوعات ، أو تعدد فيها المقاصد والأغراض^(١) .

وفي أثناء تفسير الشهيد يضرب صفحاً عن المباحث اللغوية مكتفياً بالإشارة العابرة ولكنه لا يغفل المأثور الصحيح حين يتجه إلى إيقاظ الوعي وتصحيح المفاهيم وربط الإسلام بالحياة ليصبح تفسيره في النهاية تفسيراً كاملاً للحياة في ضوء القرآن وهدى الإسلام ، عاش مؤلفه في ظلال الذكر الحكيم يتذوق حلاوة القرآن ويعبر عن مشاعره تجاه القرآن تعبيراً صادقاً ، وهو يمزج السكر بالفن ويخلط الحقيقة بالجمال ويأتي في كل ذلك بما يعجز الخلق وبأخذ بعقولهم وقلوبهم ، ويتعلم منه كيف يسوق الحقيقة في أسلوب شعري كما يدركها من طريقة القرآن الذي يسوق الحقائق الكونية وغيرها في أسلوب شعوري تعبيرى ، فيضيف إلى رصيد البشرية من المشاعر ثروة جميلة بدیعة وهي تستقبل هذه الحقائق بالحس الشاعر^(٢) .

(١) راجع في ظلال القرآن أى موضع منه حيث تراءى بحسب كل درس بإيراد آياته مكتملة في موضع واحد من التفسير ناصاً على بداية الدرس ونهايته في محتويات التفسير .

(٢) في ظلال القرآن ٣٨٤٢/٢٩ .

ومن المؤكد — بعد هذا — أن تفسيراً بهذه الضخامة وبهذه السعة من المسؤولية ثم بهذا القدر الذي تعرضنا له من الذاتية والفنية الجمالية ، لابد محتو على كثير مما يخالف المتعارف عليه والمعهود من أفهام معينة لبعض مواضع في النص القرآني ، ولكن مع هذا كله يظل الخلاف محصوراً في دائرة الاجتهاد التفسيري الناشئ عن تأمل وتدبر النص الذي هو بطبيعته من اللبونة والمرونة والخصب والثراء ما يسمح بتعدد الوجوه والنظر والتأويل ، وما يأخذه بعض الدارسين عليه ربما كان هو نفس ما يطلبه منه آخرون^(١)

(١) يعيب الأستاذ أحمد محمد جمال على الشهيد قوله عن « المرسلات والعاصفات ... » :
 أحس أنها جاءت هكذا غامضة لتبقى هكذا غامضة بمجولة ، يتلفها الحس شبه مسحور فيحس بها قوى خفية الذوات ماحوطة الآثار ... » ويتساءل : أألزم لرسالة العقل وأكرم صاحبه : أن يرفض البحث والنهم ، أم أن يبحث ويغيب فينتدى إلى حقيقة تتعين أو تحتل ؟ وماذا يضير العقل أن يذهب في فهم المرسلات والعاصفات ... كل مذهب تتعين به الحقيقة أو تحتل ؟ .

راجع : مع المفسرين والكتاب ص ٦٢—٦٣ ، وانظر : مشاهد القيامة في القرآن—سيد قطب ص ٧١ .

ومن وجهة أخرى يعيب صاحب الفكر الديني على الشهيد ما ذهب إليه من أن القرآن في سبيل توضيح المعنى ياجأ إلى التجسيم والتصوير فيقول : « ... وهو في سبيل غاية في التوضيح يتجاوز أحياناً إلى استبطان مشاعره الخاصة فيما تثيره بعض الألفاظ بمدلولاتها أو بحجوسها أو بأشلائف نغمها مع الصور الحسية الباهرة بالعين أو السموعة بالأذن ، وهي أحكام تقوم على تاق فردي قد لا نتق عندها جيماً ، صحيح أن تجسيم المعنى أثراً ما في توضيحه وتقريبه إلى ذهن السامع ، ولكن هل نظن أن الإيضاح سبيل التأثير دائماً ؟ أليس من الجائز أن يعمد النص إلى غموض ما إثارة للوجدان وحنا على التأمل ؟ وينقل عن ابن تينية : أن الله أظهر بعض المعاني لألفاظ القرآن وأغضض بعضها ، وضرب المثل لما خفي ، ولو كان ظاهراً مكتشفاً حتى يستوى في معرفته العالم والجاهل لبطأت التفاصيل بين الناس وسقطت الحجة وماتت الخواطر ، ومع الحاجة تقع الفسكرة والحيلة ، ومع السكافية يقع العجز والبلادة ... » راجع : الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٢٦٧ .

ونأخذ موقفاً واحداً مما دار حوله النقد في تفسيره ، وهو موقفه من غوامض التنزيل الذي يتمشى مع اتجاهه العام في التفسير حيث يرى إبقاء الغامض على غموضه لما يحققه هذا الغموض من التأثير النفسى والوجدانى تماماً كما يحققه وضوح غيره .

فبعد أن ينقل عن الصحابة الروايات الكثيرة حول قوله تعالى : « والمرسلات عرفاً فالعاصفات عصفاً ... » (١ - ٢ المرسلات) ، والتي تدور على أن المراد بها الملائكة أو الرياح ، يقول : « ونحن نلج أن التهويل بالتجهيل ملحوظ في هذه الأمور المقسم بها كالشأن في الذاريات ذروا وفي النازعات غرقاً وأن هذا الخلاف في شأنها دليل على إبهامها ، وأن هذا الإبهام عنصر أصيل في موضعها هذا ، وأن الإيحاء الجمل في التلويح بها هو أظهر شيء في هذا المقام ، وأنها هي بذاتها تحدث هزة شعورية بإيحاء جرسها وتتابع إيقاعها والظلال المباشرة التي تلقىها وهذه الانتفاضة والهزة اللتان تحدثهما هما أليق شيء بموضوع السورة واتجاهها^(١) .

وبعد أن ينقل - شبه مستقص - أقوال العلماء والمفسرين في المراد بقوله تعالى : والنازعات غرقاً والناشطات نشطاً .. » (١ - ٢ النازعات) ، يقول : « وأياً ما كانت مدلولاتها فنحن نحس من الآية في الجو القرآنى أن إيرادها على هذا النحو ينشئ أولاً وقبل كل شيء هزة في الحس وتوجساً في الشعور ، وتحفزاً وتوقعاً لشيء يهول ويروع ، ومن ثم ففى تشارك في مطلع السورة مشاركة قوية في إعداد الحس لتلقى ما يروع ويهول من أمر الراجفة والرادفة والطامة الكبرى في النهاية .

(١) فى ظلال القرآن ٣٧٩٢/٢٩ .

وتمشيا مع هذا الإحساس نؤثر أن ندعها هكذا بدون زيادة في تفصيل مدلولاتها ومناقشتها لنعيش في ظلال القرآن بموجباته وإيماءاته على طبيعتها ؛ فهزة القلب وإيقاظه هدف في ذاته يتحراه الخطاب القرآني بوسائل شتى ... ثم إن لنا في عمر بن الخطاب (ض) أسوة ، وقد قرأ سورة « عبس » حق جاء إلى قوله تعالى : « وفاكهة وأبا » (٣١ عبس) فقال : قد عرفنا الفاكهة ؛ فما الأب ؟ ثم استدرك قائلا لعمر ك يا بن الخطاب إن هذا هو التكلف وما عليك ألا تعرف لفظاً في كتاب الله تعالى ؟ ، وفي رواية أخرى أنه قال : كل هذا قد عرفنا . فما الأب ؟ ثم رفض عصا كانت بيده ^(١) ، وقال : هذا لعمر الله التكلف وما عليك يا بن أم عمر أن لا تدري ما الأب . ثم قال : اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب ، وما لا ، فدعوه فهذه كلمات تنبعث عن الأدب أمام كلمات الله العظيمة أدب العبد أمام كلمات الرب التي قد يكون بقاؤها مغلفة هدفاً في ذاته يؤدي غرضاً بذاته ^(٢) .

ولا يفوت متعرض لتفسير الشهيد بعد أن عرف من اتجاهيه الهدائي والأدبي أن يتساءل : ما هو موقفه من التفسير العلمي ، ومن المنتظر جرياً على المطرد من مواقف المفسرين الهدائيين والأدبيين — كما ذكرنا سابقاً — أن تكون الإجابة برفض التفسير العلمي ، ولكن الحقيقة ليست كذلك تماماً ، فالناظر في تفسير الشهيد يجد أنه ينقل فصولاً عن كتب علمية كثيرة ^(٣) وهو بصدد تفسير الآيات المشيرة إلى حقائق علمية في نفس الإنسان والسكونيين فيها

(١) أي كرها غضباً على نفسه .

(٢) في ظلال القرآن ٣٠/٣٨١٢ .

(٣) مثل « العلم يدعو إلى الإيمان » — ترجمة محمود الفلكي ، و« الله والعالم الحديث »

عبد الرزاق نوفل ، و« عقائد المفكرين » — لامقاد ... وغيرها .

إلهجاز الخالق جل وعلا — كما نجد في أماكن كثيرة استعانت به بالحقائق المقررة والمعارف الثابتة في تفسير الآيات ، فما هي المسألة حقاً ؟ .

لأنجد في الإجابة عن ذلك أفضل من أن نسوق تقريراته في هذا المجال والتي تشير بوضوح إلى احتمالية مثل هذه التفسيرات انسجاماً مع نظريته إلى النص القرآني الطييع الواسع الدلالة والعمق والمحتوي ، فهو عند تفسير قوله تعالى : « فليُنظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صباً » (٢٤ - ٢٥ عبس) : « وصب الماء في صورة المطر حقيقة يعرفها كل إنسان في كل بيئة في أية درجة كان من درجات المعرفة والتجربة ، فهي حقيقة يخاطب بها كل إنسان ، فأما حين تقدم الإنسان في المعرفة ، فقد عرف من مدلول هذا النص ما هو أبعد وأقدم عهداً من هذا المطر الذي يتكرر اليوم ويراه كل أحد ، وأقرب الفروض الآن لتفسير وجود المحيطات الكبيرة التي يتبخر ماؤها ثم ينزل في صورة مطر ، أقرب الفروض أن هذه المحيطات تكونت أولاً في السماء فوقنا ، ثم صبت على الأرض صباً . وينقل نصاً مطولاً عن أحد العلماء حول تكوين هذا الماء في السماء بعد مراحل وعمليات مطولة من التدوير^(١) يقول : « وهذا الفرض — ولو أننا لا نعلق به النص القرآني — يوسع من حدود تصورنا نحن للنص والتاريخ الذي يشير إليه تاريخ صب الماء صباً ، وقد يصح هذا الفرض وقد تجدد فروض أخرى عن أصل الماء في الأرض ويبقى النص القرآني صالحاً لأن يخاطب به كل الناس في كل بيئة وفي كل جيل^(٢) ... »

(١) هذا النص والفرض عن كتاب « الإنسان لا يقوم وحده » تأليف د. كريش موريسون « وترجمة محمود الفلكي بعنوان العالم يدعو إلى الإيمان .

(٢) في ظلال القرآن ٣٢/٢٩ — ٣٨٣٣ .

« ثم شققنا الأرض شقا » (٢٦ عيس) ، وهذه هي المرحلة التالية لصب الماء ، وهي صالحة لأن يخاطب بها الإنسان البدائي الذي يرى الماء ينصب من السماء . . . ثم يراه يشق الأرض ويخلل تربتها ، أو يرى النبات يشق تربة الأرض شقا وينمو على وجهها ويمتد في الهواء فوقها ، وهو نجيل نجيل والأرض فوقه ثقيلة ثقيلة . . . فأما حين تتقدم المعارف الإنسانية فقد بعن للإنسان مدى آخر من التصور في هذا النص ، وقد يكون شق الأرض لتصبح صالحة للإنبات أقدم بكثير مما تصور ، إنه قد يكون ذلك التفتت في صخور القشرة الأرضية بسبب الفيضانات الهائلة التي يشير إليها الفرض العلمي السابق وبسبب العوامل الجوية الكثيرة التي يفترض علماء اليوم أنها تعاونت لتفتت هذه الصخور . (١)

فمعجزات العلم ومكتشفاته أمور احتمالية عنده في التفسير لا يقطع بها كما لا يرفضها ، فتفجير البحار - مثلا - في قوله تعالى : « وإذا البحار فجرت » (٣ الانتظار) يحتمل أن يكون هو امتلاؤها وغمرها لليابسة وطفئانها على الأنهار ، كما يحتمل أن يكون هو تفجير ماؤها إلى عنصريه « الأكسجين » و « الهيدروجين » فتتحول مياهها إلى هذين الغازين كما كانت من قبل أن يأذن الله بتجميعهما وتكوين البحار منها ، كذلك يحتمل أن يكون هو تفجير ذرات هذين الغازين كما يقع في تفجير القنابل الذرية والهيدروجينية اليوم . . . فيكون هذا التفجير من الضخامة والهول بحيث تعتبر القنابل الحاضرة المروعة لعب أطفال ساذجة ، أو أن يكون بهيئة أخرى غير ما يعرف البشر على كل حال . . . إنما هو الهول الذي لم تعهده أعصاب البشر في حال من الأحوال (٢) .

(١) في ظلال القرآن ٢٩/٣٨٣٣ .

(٢) في ظلال القرآن ٢٩/٣٨٤٦ وانظر ٢٩/٣٨٣٩ .

وهكذا يدور التفسير العلمى عنده فى دائرة الاحتمال التى يتسع لها التعبير
 القرآنى ، ليخاطب كل إنسان فى كل بيئة وكل زمان ، ولا يحتاج إلى
 درجة من العلم والمعرفة ، تزيد على نصيب الإنسان حيث كان حتى يعم الخطاب
 بالقرآن جميع بنى الإنسان فى جميع الأزمان ^(١) ، فجعل الجبال أو تادا مثلا
 فى قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً » (٦ - ٧ النبأ)
 أمر يدركه الإنسان من الناحية الشكلية بنظره المجرد ، أما حقيقته فتلقاها
 من القرآن ، ونذكر منه أنها تثبت الأرض وتحفظ توازنها وقد يكون
 هذا لأنها تعادل بين نسب الأغوار فى البحار ونسب المرتفعات فى الجبال ،
 وقد يكون لأنها تعادل بين التقلصات الجوفية للأرض ، والتقلصات السطحية
 وقد يكون لأنها تنقل الأرض فى نقط معينة فلا تميد بفعل الزلازل والبراكين
 والاهتزازات الجوفية وقد يكون لسبب آخر لم يكشف عنه بعد
 وكم من قوانين وحقائق مجهولة أشار إليها القرآن الكريم ثم عرف البشر طرفاً
 منها بعد مئات السنين ^(٢) .

وبعد : فلسنا هنا فى موقف التحليل أو التقييم لمثل هذا الأثر فى تفسير
 القرآن الكريم ، أو إبراز جوانب الفكر الإسلامى - الذى يعد أفضل الجوانب
 الفكرية - عند صاحب الظلال ، ولكننا فى نهاية إطلالتنا عليه من وجهة
 التجديد نقول : لئن وصف هذا الأثر بالندرة فإن هذا الوصف ينبع - فى
 تصورنا - من اعتبارات كثيرة يقف فى مقدمتها إخلاص صاحبه الشديد لعقيدة
 القرآن ، وإيمانه الراسخ رسوخ الجبال الذى جعله يهب حياته للفكر ^(٣) .

(١) فى ظلال القرآن ٢٩ / ٣٨١٧ .

(٢) الظلال ٢٩ / ٣٨٠٤ .

(٣) يسمى الشهيد سيد قطب إلى جماعة إسلامية قامت بمصر فى الثلاثينات وأحدثت وعياً =

ويقضى معظمها مع القرآن وحده يتفياً ظلاله ، ويأنس إليه في وحدته
ومحتته فجاءت كلماته عن كلمات الله قطعاً من نفسه وأتقاسه تنبض بالحياة
والحركة ، ولقد مضى صاحبه شهيداً فداء كلمة القرآن وفداء دعوته لإحياء
الإسلام من جديد ووضع ميزان السماء في الأرض ميزان التقوى الذي يرجح
بأهله ولو تجردوا من قيم وموازين الأرض كلها « حيث لم يعد هناك إلا أمل
بناط بالدعوة الإسلامية أن تنقذ البشرية كلها مرة أخرى من الجاهلية وأن
يتحقق على بديها ميلاد جديد للإنسان كالميلاد الذي شهدته أول مرة (١) » .

== في العالم الإسلامي كله فجر طائفات هائلة لخدمة الإسلام وإعلاء كلمته وترك من الآثار
الفكرية مالا يحصده إنسان وقد برز الشهيد من بين رجالها بكونه على فاسقة الفكر الإسلامي
والكشف عن مفاهيمه الصحيحة التي تقدمها من خلال تفسيره في ظلال القرآن الذي جاء
في ثلاثين جزءاً وتعددت طبعاته ولاقى من الرواج والانتشار ما هو له أهل ، وهو إن قضى
صاحبه حياته شهيداً بتهمة الريادة الفكرية والتوجيه السياسي فقد كان قبل كل شيء كاتباً
ومفكراً لم يشغل نفسه بغير الكلمة والقلم .

(١) في ظلال القرآن ٢٩ / ٣٨٣٠ .

٧ — التفسير البياني للقرآن الكريم — بنيت الشاطي.

وتأتى محاولة بنيت الشاطي في « التفسير البياني للقرآن الكريم » (١) ، ككتال بارز على تطبيق المنهج الأدبي في تفسير القرآن الكريم التي لا تفتأ تجرج له في كل دراساتها القرآنية (٢) وكتبها المتعلقة بالقرآن الكريم ، وتحمس لهذا المنهج لترتفع بمحاولتها التطبيقية إلى أن تكون من خيرة الجهود الحديثة في التفسير ، فهي مؤمنة بأن فهم مفردات القرآن وأسانيهه فهما يقوم على الدرس الأدبي الدقيق المتدق المدرك لأقصى ما يستطيع من إيحاء التعبير — مطلب أسامي لا بد أن يتهيا أولاً لمن يتعرض للقرآن بتفسير أو إيضاح (٣) .

(١) جاءت محاولة الدكتور في جزء بعد آخر تناول الأول منهما — سنة ١٩٦٤ — تفسير سورة: الضحى والشرح والزلزلة والنازعات والمائدات والبلد والتكاثر وتناول الثاني — سنة ١٩٦٩ — تفسير سور : العلق والقلم والعصر والليل والفجر والهمزة والماعون . ويشبه محاولتها إلى حد بعيد تفسير سورة الرعد للدكتور محمد خالف الله أحمد ، وقد نشر هذه الدراسة بالجزء الثالث من السنة السادسة من صحيفة دار العلوم بدأها باستعراض آيات السورة مبيناً أغراضها العامة وأشار إلى وحدة ظاهرة في موضوعها وهي إظهار شرف الكتاب المنزل وتسفيه آراء المعاندين في طلبهم قرآناً غير هذا ، ثم انتقل إلى دراسة فواصل الآيات وخواتيمها ونوائمي الجلال التي في امتلاق الألفاظ مع المعاني .

(٢) راجع : كتابنا الأكبر والتفسير البياني مقدمتي الجزأين ، مقدمة في المنهج ، تراثنا بين ماضٍ وحاضر ، ومقال في الإنسان .

(٣) التفسير البياني ٧/١ وقد بلغ من تحمس الدراسة للمنهج الذي تلقته عن أستاذها الحولي أنها لم تسكد تشمله وتعيه حتى تساءل : عما إذا كانت حقاً قد عرفت قبله كتابنا الأكبر — هكذا — فضلاً عن أن تكون قد فهمته ، راجع : كتابنا الأكبر ص ٥ .

وربما يتساهل البعض كيف يمكن أو يفهم إدراج محاولتها في هذه الدراسة ضمن محاولات المنهج التقليدي في الاتجاه الأدبي مع تحمسها لفكرة المنهج الموضوعي كما رأينا ؟

والحقيقة أن مثل هذا التساؤل يذكرنا بتلك الملاحظة العامة والمهمة التي أشرنا إليها من قبل وهي تخلف النتائج عن المقدمات العريضة في دعوة المنهج الأدبي الموضوعي ، وقصور محاولاته ووقوعها في منزلة أدنى بكثير من طموح أصحابها ، فلم تشهد هذه الدعوة تطبيقاً كاملاً في إحدى محاولات التفسير ، فعلى حين يركز بعضها على الموضوع ويختار كثيراً من آياته^(١) نجدته يتعثر في المعجم والاستعمال وتفتقر جهوده في هذه المجالات ، وعلى حين تنجح بعض المحاولات في الدراسة المعجمية والاستعمال القرآني والسياق تتعثر في الموضوع فلا تلتفت إليه أو تستغنى عنه أصلاً ، وهذا ما وقع فعلاً من بنت الشاطئ . فلم ترتبط بفكرة الموضوع التي طالت دعوة أستاذها إليها ، — وتحمست هي كثيراً في الترويج لها ، ولو فعلت لكان أمامها فسحة من الدراسة المنتجة الخصبية التي ما نظن أدواتها ووسائلها بقاصرة عن تحقيقها وبلوغها ، ولـسكنها شاءت أن ننحو منحى آخر في تطبيقها للمنهج عندما لم تلتزم موضوعاً واحداً بعينه تتبعه في القرآن الكريم ، وإنما اختارت بعض سور قصار ملحوظ في كل منها وحدة الموضوع إلى حد ما ، فهي بذلك لم تبعد كثيراً عن التفسير الموضوعي ، كما أنها لم تخرج في ذات الوقت عن التفسير التقليدي بالترامها

(١) وذلك مثل : الفن القصصي في القرآن الكريم ، والجمل في القرآن — لمحمد خلف الله ، من وصف القرآن ليوم الدين والحساب — لمحمد شكري عياد ، ومشاهد القيامة والتصوير الفني في القرآن — لسيد قطب ،

للسورة إطاراً ، لتفسيرها، وبهذا يمكن القول أن بنت الشاطي. قد جمعت في محاولتها بين التحديد الموضوعي^(١) وبين تناول الأدبي التقليدي للسور التي فسرتها .

وقد قررت ذلك بنت الشاطي. ضمن دعوتها إلى المنهج الموضوعي فقالت^(٢) : « ... وأتجه بمحاولتي اليوم إلى تطبيق المنهج في تفسير بعض سور قصار ملحوظ فيها وحدة الموضوع فضلاً عن كونها جميعاً من السور المسكية حيث العناية بالأصول الكبري للدعوة الإسلامية ، وقصدت بهذا الاتجاه إلى توضيح الفرق بين الطريقة المعهودة في التفسير وبين منهجنا الحديث الذي يتناول النص القرآني في جوه الإعجازي ويلتزم في دقة بالغة قولة السلف الصالح : « القرآن يفسر بعضه بعضاً » التي قلها المفسرون ثم لم يبلغوا منها مبلغاً^(٣) » .

وإزاء هذا السلوك لا نستطيع الزعم أن تفسير بنت الشاطي. تفسير موضوعي إنه تفسير تقليدي يتجه إلى فهم إعجاز القرآن البياني ، وتذوق أسرار البلاغة على هدي تتبع الدقيق لمعجم ألفاظه والتدبر الواعي لنظمه الباهر والإصغاء المتأمل إلى إحاء التعبير في القرآن بعيداً عن شطط التأويل واعتساف الملحظ ، فنحن مع تفسير تقليدي للسور ذات الموضوع الواحد

(١) على أن يكون مفهوماً هنا - وهو ما أشرنا إليه في موضع سابق - أن هذه الموضوعية ليست الموضوعية الاصطلاحية في المنهج الأدبي لأن موضوعات هذه السور تتناوذا بالضرورة سور أخرى في القرآن لكن المفسرة لم تتعرض لها .

(٢) بعد أن أشارت إلى المنهج في صورته الأولى ومحاولات تطبيقه .

(٣) التفسير البياني ١٠/١ .

لا تجمع فيه الأستاذة ما يتعرض لهذا الموضوع ويدور حوله من القرآن ، وإنما تجمع ما يتصل بألفاظ الآية والسورة من جميع القرآن على نحو اشتقاقى تهتدى من خلاله وبمعاونة سياق الآية إلى المعنى البياني والأدبي لهذا اللفظ حتى لكان الموضوع قد تحول على يد الأستاذة إلى اللفظ الواحد تحشده طاقاتها وتضع في خدمته معاجم العربية وكتب التفسير السابقة فلا سبيل — في نظرها — إلى دراسة أى نص في لغة مادون فقه لألفاظه في لغته ثم يكون للنص بعد ذلك أن يحدد لكل لفظ دلالة الخاصة من شتى الدلالات المعجمية أو يضيف إليها ملحظاً يتفرد به .

والدارسة وهى بسبيل ذلك تحاول أن تدرك حس العربية للألفاظ التي تتدبرها من النص القرآنى عن طريق ملح الدلالة المشتركة في شتى وجوه استعمالها لكل لفظ ، وحين تقول بدلالة خاصة للكلمة القرآنية فإنها لا تعنى تخطيط سائر الدلالات المعجمية ، كما أن إثارة القرآن لصيغة بعينها لا يعنى تخطيط سواها من الصيغ في فصيح العربية ، بل يعنى هذا وذاك أن للقرآن معجمه الخاص وبيانه المعجز^(١) .

وهكذا يتضح اعتناء الدارسة بحلقات معينة من سلسلة المنهج الموضوعى تقف عندها محلة وشارحة مستقصية مرة ولانته إلى سر وملحظ يبان مرة أخرى متخذة من النص القرآنى مادة للدراسة الأدبية كالنص الشعري أو النثرى^(٢) ، ومع ما في هذا المسلك من محذور ينشأ من اعتماد الدرس الأدبي

(١) التفسير البياني ٨/٢ .

(٢) تيب بنت الشاطئ — كما ذكرنا من قبل — انشغال دروس الأدب في الجامعة بالمعاني والنقائض وغيرها عن الانجاء إلى القرآن فتقول : « ونحن في الجامعة تركنا هذا الكثر الغالي لدرس التفسير ، وقال فينا من حاول أن ينقله إلى مجال الدراسة الأدبية الخاصة التي قصرناها على دواوين الشعراء ونثر أمراء البيان . التفسير البياني ٥/١ »

على الذوق اللغوى الذى يتفاوت من شخص إلى آخر بتفاوت الثقافة لدى الدارسين — إلا أن محاولة بنت الشاطيء لا بأس بها فى حدود ما استهدفت من أغراض وما انتدبت للكشف عنه من أسرار بيانية فى الأسلوب القرآنى .

وفى تصورنا أن أبرز نجاح لهذه المحاولة هو حلقة تتبع الاستعمال القرآنى لصيغ الألفاظ دون توقف طويلا أمام مرحلة الاستقصاء المعجمى واكتشاف الدلالات المعجمية المختلفة^(١) فقليلا ما تهدينا المعاجم إلى شىء فى ذلك ذى بال نظراً لاضطرابها وقصورها بالصورة التى أشرنا إليها من قبل ، هذا فضلاً عن أنها وضعت لضبط الألفاظ لا لتحديد المعانى ، وأن مهمتها تقويم اللسان لا تنقيف الجنان ، وحسب الراجع إليها ألا يطلب منها أكثر مما وضعت له ، وبكفيه أن يستأنس بما دون فيها من وجوه استعمال موادها ، وكلنا يعرف مقدار الصعوبة التى يعانها المزاولون لهذه المعاجم ومبلغ إخفاقهم فى استنباط المعانى المحددة من ثنايا تعريفاتها وفرط أهمهم لهذا الإخفاق^(٢) .

ومن هنا كان تجاوز الدارسة هذه المرحلة المعجمية إلى المرحلة التالية ينطوى على قيمة خاصة ساعدت — مع ارتباطها بالنص القرآنى فى وحدته الطبيعية — على احتلال هذه المحاولة مكانها المهم بين محاولات التفسير الأدبى ، وما كانت لتصل إلى هذه المنزلة لو وقفت عند مرحلة المعجم مها كان فيها من

(١) راجع صنيعها فى مواد الضلال والعيطة والقهر فى تفسير قوله تعالى : « ووجدك ضالاً فهدى ووجدك ظالماً فأغنى فأما اليتيم فلا تقهر » (٧ - ٩ الضحى) التفسير البيانى ١/٣٣ ، ٣٦ ، ٤١ .

(٢) الدين — محمد عبد الله دراز من ٢١ .

جهد ، واكتفت بها دون ما يتبعها من باقى مراحل المنهج الأدبى (١) .

ويبدو أن النشاط المعجمى لا يفيد فى مواضع كثيرة لتجلية المعنى أو اللفظ القرآنى ، حيث تطول المقدمات اللغوية التى لا تنتهى إلى نتائجها المطلوبة والدارسة أول من تعترف وتشهد بأن الاعتماد على الاستعمال اللغوى كثيراً ما يضل الباحث عن ملاحظة الأسرار البيانية فى أساليب القرآن ومن هنا كان احتكامها إلى القرآن الكريم نفسه وتتبع استعمالاته اللفظية هو المرجع الأخير للفهم الحقيقى ، للفظ والعثور على ملاحظته البيانية .

فى لفظ أقسم فى قوله تعالى : « لا أقسم بهذا البلد » (١ البلد) ملحظ بيانى ذو خطر — كما نقول — وهو يشهد بصحة المنهج فى الاحتكام إلى القرآن الكريم نفسه فى فهم ألفاظه ، وإذ قد يبدو من السهل أن تفسر أقسم بلفظ حلف وليس فى استعمال العرب لهما ما يمنع من تفسير أحدهما بالآخر . وفى القاموس : حلف أى قسم ... ولكن التتبع للاستعمال القرآنى يمنع هذا الترادف ويأبى أن تفسر القسم بالحلف إذ جاءت مادة (حلف) فى القرآن الكريم فى ثلاثة عشر موضعاً كلها — بغير استثناء — فى مقام الحنث باليمين (٢) .

(١) لا نستطيع عد النشاط المعجمى — فى حد ذاته — من قبيل تفسير النص القرآنى فهما كانت له من صفة تفسير المفرد وشرحه كما فعل بعض الدارسين فى معاجم ألفاظ القرآن سواء اقتصروا على إحصائها ومواقع ورودها أم اتبعوا بعضها بشرح وتفسير فإن هذا الصنيع نفسه هو ما حابه صاحب المنهج الأدبى فى نظريته على المنهج التقليدى برغم ارتباط هذا الأخير بنص القرآن فى جملة وآياته ووحداته وترتيبه ، إن النشاط المعجمى — كما يحدد منهج التفسير الموضوعى الأدبى — حلقة غيب من الحلقات الموصلة إلى التفسير الموضوعى ، ومن أجل هذا السبب نفسه سلكنا محاولة التفسير البيانى ضمن التفسير لأنها تجاوزت تلك الحلقة إلى درس النص نفسه .

(٢) مثل قوله تعالى : « يحلفون بالله إنهم لمنكم وما م منكم » ، « يحلفون بالله » =

ثم إن القرآن لم يستعمل (حلف) قط حين يكون القسم بالله صراحة ، كما لم يرد الفعل منه قط مسنداً إليه تعالى في أى موضع من كتاب الله الكريم على حين لم يأت الفعل (أقسم) مؤكداً بلا إلا مسنداً إلى الله تعالى في كل المرات الثماني التي استعمل فيها القرآن الكريم (لا أقسم) وجاء المصدر من قسم (موصوفاً بالعظمة) « وإنه لقسم لو تعلمون عظيم » (٧٦ الواقعة) ويحيى الفعل مسنداً إلى غير الله تعالى في أربعة مواضع ، لكن دون أن يحتمل أى موضع منها الحث باليمين أو الكذب فيه^(١) .

وأمام هذا الاستعمال القرآني^(٢) لا يهون أبداً أن تفسر القسم بالخلف وصنيع القرآن فيها يلفت إلى فرق دقيق بين اللفظين المقول بترادفهما ، وهو فرق يؤيده فقه العربية باختلاف مادتي اللفظين يؤذن باختلاف مدلول كل منهما ، وبين حلف وحث من القرب ما ليس بين حلف وقسم مما يبعد معه أن يكونا سواء^(٣) .

وتلعب مسألة التتبع لاستعمال ألفاظ القرآن دوراً رئيسياً في هذا التفسير تنبيه به صاحبه وتدل به على المفسرين القدامى الذين فاتهم من آثاره كثير من الملاحظ البيانية والأسرار البلاغية ، لاكتفائهم بالدلالات المعجمية ، ووقعهم في أسر فكرة الترادف اللغوية .

وفي التعبير عن الموت بالزيارة في قوله تعالى : ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر (١ - ٢ التكاثر) ملحظ بياني آخر بالغ القوة والروعة ، فاستعمال

== ما قولوا ولقد قولوا كلمة الكفر » (٥٦ ، ٧٤ التوبة) ، « ويخافون على الكذب وهم

يعلمون » (١٨ المجادلة) ، « ولا تطع كل حلافٍ مهين » (١٠ القلم) .

(١) راجع الآيات : ١٠٦ ، ١٠٧ المائدة ، ٥٥ الروم ، ١٧ القلم .

(٢) سنناقش قريباً مبلغ ما في هذا الملحظ البياني من صدق .

(٣) التفسير البياني ١/ ١٤٧ - ١٤٩ ، وانظر الصفحات ٤٩ ، ٩١ ، ١٥٣ .

الزيارة بهذا المعنى صريح الإيحاء بأن الإقامة في القبر ليست إقامة دائمة وإنما نحن فيها زائرون ، وسوف تنتهي الزيارة حتماً إلى بعث وحساب ، وجزاء وهذا الإيحاء ينفرد به لفظ « زرتم » دون غيره من ألفاظ تشترك كلها في الدلالة على ضجعة القبر^(١) ولكن يعوزها سر التعبير الدال على أنها زيارة أى إقامة عابرة وليس بعجيب أن يفوت هذا السر البياني جبهة المفسرين الذين كان جهدهم أن يجمعوا على النص القرآني كل ما يمكن أن يحتمله المدلول المعجمي للفظه ، وأن يجمعوا كل ما قيل في تأويله دون أن يلتفتوا إلى الإيحاء الباهر للفظ (زرتم) حتى الذين فسروا الزيارة بالموت هنا لم يلتفتوا إلى شيء من سره البياني ، بل اكتفوا فيه بتفسير لفظ (زرتم) بكلمة (متم) دون إشارة إلى الملحوظ البلاغي فيه ذلك الذي لم يفت أعراياً يجد حس العربية وذوقها المصنفي في التعبير حين قال عندما سمع الآية « بعث القوم للقيامه ورب الكعبة فإن الزائر منصرف لا مقيم »^(٢).

وفي المقابر سر بياني آخر أعيا المفسرين أن يدركوه حيث أجمعوا على تفسير المقابر بالقبور كثائر منهمجهم في تناول مفردات القرآن تناولاً لفظياً معجمياً مجرداً عن إيحاءاته الثمر ، وسره البياني ، معزولاً عن الاستعمال القرآني ، الذي لم يحجى بالمقابر هنا عبثاً أو لمجرد المشاكلة اللفظية والرنين الصوتي ، وإنما هي الملامة المعنوية بين التكاثر والمقابر بما فيهما من سعة وشمول وعموم ، وهو هو الإعجاز البياني لا يقوم فيه لفظ القبور مقام المقابر بما تلقت إليه من مصير للحشد والتكاثر وبما تضع أمام المتكاثرين من عبرة رادعة زاجرة حين تصدمهم بذكر مجتمع القبور إثر « ألهاكم التكاثر »^(٣).

(١) مثل هذه الألفاظ : زرتم ، سكتتم المقابر ، انتهيت إليها ، أقمت بها .

(٢) التفسير البياني ١٧٩/١ — ١٨٠ .

(٣) السابق ١٨١/١ .

عمدا عن محدثه فلا يسنده إليه وإنما يأتي به إما مبنيا للمجهول (١) . وإما بإسناد الحدث بطريق المطاوعة أو المجاز — إلى ما يقع عليه (٢) ، حيث تقول: « لا أعرف أحدا من المفسرين أو البلاغيين التفت إلى اطراد هذه الظاهرة الأسلوبية في القرآن مع وضوحها إلى درجة العمد والإصرار ، وسرها البياني دقيق جليل ، فاطراد إسناد الحدث إلى غير محدثه بالبناء للمجهول أو الإسناد المجازي ، أو المطاوعة بدل على العمد المقصود به ما نسميه التلقائية والإقناع النفسى بأن الكون كله مهيأ يومئذ للحدث الخطير ، وأن الكائنات مسخرة بقوة لذلك الحدث فما تحتاج فيه إلى أمر ولا إلى فاعل ، فالأرض ترزُل تلقائيا وتذك بانبعث قاهر ، والجبال ترج وتنسف ، والبحار تسجر ، والنجوم تطمس وتبعثر في طواعية ، وتلقائية ، وفيه كذلك تركيز الانتباه في الحدث ذاته وحصر الوعي فيه فلا يتوزع في غيره : « زلزلت الأرض . تفخ في الصور . دكت الجبال الحدث هنا هو المقصود ، واللفت إليه هو ما يوجه إليه البيان العالى ولا تعلق بالمحدث ذاته ، أهو الله سبحانه أم أحد ملائكته أم قوة إلهية (٣) .

وليس معنى الجدة أو الجهد الذاتى عند الباحثة أنها غير مسبقة بأرائها وملاحظها البيانية فالحق أن كثيرا مما أوردته ودلت به على غيرها من المفسرين والبلاغيين والفقهاء ليس إلا عرضا جديدا واختيارا ما لوجه من الجهود القديمة

(١) « إذا زلزلت الأرض » (١ الزلزلة) ، « إذا الشمس كورت » (١ التكوير) ، « إذا تفخ في الصور » (١ المؤمنون) ، « إذا بترمات القبور » (٩ العاديات)
(٢) مثل « إذا السماء انشطرت » (١ الانشطار) ، « اقتربت الساعة وانتق القبر » (١ القبر) ، « وجوه يومئذ خاشعة » (١٢ النازية) .

(٣) التفسير البياني ٦٩/١ - ٧٠

في التفسير ولكنها كانت تجلج من ذاتها على ما نقرر وتحقق من هذه الآراء فتبدو لدى القاري جديدة طريقة بمعرضها الزاهي ومنهجها المحكم ، فبعد أن تقدم تفسيرات العلماء المختلفة لمعنى الحل في قوله تعالى : « وأنت حل بهذا البلد » (١٢ البلد) ونشير إلى احتمال اللغة من جهة والاستعمال من جهة أخرى لأكثر الأقوال التي ذكرها المفسرون من الحلول ضد الظن ، أو الإحلال ضد الإحرام ، أو استحلال الحرمة وابتهاكها أو حل الأحمال عند النزول ... وغيرها — تطمئن إلى تفسير الحل في الآية بالإقامة وهو المختار عند أبي حيان — لأصالة معنى الحلول في (حل) ولأنه المعنى المتبادر الذي يستقيم به التفسير (١) .

وتعرض الباحثة لأقوال المفسرين في كلمة (لك) الواردة في قوله تعالى : « ألم نشرح لك صدرك » (١ - الشرح) وبعد أن بينت آراءهم في فائدة زيادتها ، ثم تعقيدهم للبسيط الواضح انتهت إلى أن البيان العربي يأتي بمثل هذا الأسلوب للتقرير والتأكيد وتقوية الإيصال ، وهو ما لمح الإمام حين قال : والإتيان بالجار والمجرور — لك وعنك — وتقديمه على المفعول في الآيات الثلاث لزيادة التقرير والإسراع بالتبشير (٢) .

كما انتهت بعد أن عرضت كلام المفسرين إلى اختيار رأي الإمام أيضا في قوله تعالى : « ووضعنا عنك وزرك . الذي أنقض ظهرك » (٢ - الشرح) وهو أن الكلام على التمثيل وأن المهم هم يتسمى بفوق ألمه ذلك النقل الممثل به (٣) .

(١) التفسير اليباني ١٥٤/١ - ١٥٥ وراجع : البحر المحيط ٨/٤٧٤ .

(٢) التفسير اليباني ٥١/١ وراجع : جزء عم ص ٨٧ .

(٣) التفسير اليباني ٥٥/١ ، جزء عم ص ٨٧ .

وما دام الأمر كذلك فما كان هناك من مبرر لملتها السافرة على قدامى
المفسرين واعتدادها الشديد بما تحقق من نتائج ، ووصفها المفسرين بالدأب على
إفساد البيان القرآني^(١) كما تكشف عنه العبارات الكثيرة التي قدمنا بها
الأمثلة من تفسيرها ، ولكن عشق الباحثة للاتجاه والمنهج الأدبي اضطررها
إلى التعصب وارتياب الشطط فيما تختاره من أقوال المفسرين أو تلحظه
باجتهادها كما سنكشف عن بعض منه في ملاحظتنا .

وأول ما يلفت النظر أنها تقرر على الدوام في كثير من صفحات كتابها
ومع تفسير كل كلمة يشتجر فيها الخلاف بين المفسرين أو تتعدد أقوالهم :
أن البيان العالي لا يحتمل هذه المعاني المتعددة في موضع واحد وإن وسعت
اللغة أقوال المفسرين وأضعافها ، وقد مضت على ذلك تشجب كثرة الأقوال
وتلزم وجها واحداً في فهم النص والوقوف على سره البياني ، وتجزم أنه
الوجه الوحيد لوجه غيره . ولكن حين تصبغ أقوال المفسرين إلى التوحد
والالتقاء على تحديد معنى معين ، حينئذ يكون هذا التحديد — في رأيها —
ليس مراد القرآن ولا هو من مألوفى بيانه^(٢) .

لقد كان موقف المفسر القديم أكثر حيطة حين وضع في اعتباره أن
التفسير قول على الله وخشى دائماً من القطع بقول لا يعلم أنه مراد الله من
قوله ، فلم يكن يجرؤ على الجزم بتأويل واحد — يكون ما عده خطأ مالم
يزد في ذلك نص صريح ، وإنما فهم أن النص الذي يقبل التأويل هو طائفة
من الإمكانيات ، وقد يرجح بعضها مستعيناً في ذلك بالسياق العام للنص ،
ولسكنه لم يجزم بمعنى واحد بخطئه ما سواه كما فعلت الباحثة

(١) راجع التفسير البياني ٧/١ ، ٧٠ ، ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٩١ ،

(٢) التفسير البياني ٨٥/١ .

ثقة منه بأن التفسيرات الجيدة هي التي تحاول باستمرار أن تطلعنا على إمكانات
أوفر في النص القرآني ولا يمكن أن يبلغ اعتزاز المفسر المنصف برأيه حدا
يجعله يخطئ بصرامة وحدة آراء الآخرين أمام هذا النص إلا إذا كان
صاحب نخلة أو هوى خاص (١) .

وليس معنى عدم الجزم بوجه واحد في التفسير أن الوجوه المختلفة في
تأويل النص كلها مرادة لله وإنما هي كلها تحاول - مادام النص محتملا لها -
الوصول إلى المعنى المراد بتعقب المعاني المحتملة اجتهادا في الوصول إلى مراد
الله دون قطع صريح حتى تتكشف آفاق النص بقدر ما يتوجه إليه من بصائر
المفسرين الروحية وطاقتهم العقلية وتحقق معنى التقوى في قلوبهم .
ومن المعتقد أن المجال الأدبي يختلف عن غيره من المجالات العلمية في تحديد
الصواب والخطأ ، فإذا كانت الغاية في المجال العلمي واحدة والصواب فيها
واحدا ، فهل غاية اتجاه النص الأدبي كذلك ، وهل الصواب فيه شيء واحد
يجعل ماعداء من التفسير خطأ ؟ وهل هذا من مصلحة التفسير الأدبي (٢) ؟ ولتصور
أن جهود المفسرين في القديم والحديث سلكت هذا المسلك ، فإذا عسى أن
تكون النتيجة ؟ قد يلتقي كل المفسرين عند هذا الوجه الذي أخذت به الدراسة
فيكون الجزم بتأويل واحد لم يرد النص عليه ملغيا لكل الجهود العقلية والأدبية
التي بذلت في استيضاح النص والتي قد يكون لكل منها وجه صواب فتكون
بذلك قد قلنا على الله ما لم يرد ، وقد لا يلتقي المفسرون عند هذا الوجه
ويأخذ كل منهم في تأكيد تأويله وتسفيه تأويل غيره فلا تنفق على فهم للنص
أبدا (٣) .

(١) الفكر الديني ص ٣٤١ .

(٢) انظر ص ٥١٤ من هذا البحث .

(٣) الفكر الديني في مواجهة العصر ص ٣٤٣ .

ونلاحظ بصفة عامة كثيرا من الجهد الذاتى للباحثة وغالب ملاحظها البيانية والجمالية فى التعبير القرآنى تكشف عن تأمل وتدبر وطول تفكير فى النص القرآنى للاستهداء إلى سر التعبير كما تكشف عن تأثير واضح بمبادئ الدعوة الأدبية فى الإفادة من القيم النفسية ومعطيات الدراسات الحديثة حول أسرار النفس الإنسانية حيث تلتقى بهذه النزعات كلها مع من تعرضنا لهم من قبل ، وأكثر ما يكون جهدها الذاتى فى تفسيرها الظواهر التى يكثر ورودها فى السور القصيرة كالتكرار فى السور المكية الأولى حيث العهد بالرسالة قريب والحاجة إلى اليقين النفسى أقوى وأمسي وتبدو أهمية هذا التكرار اللفظى فى قصار السور بوجه خاص حيث لا مجال للإطالة بإعادة لفظ ، أو تكرار جملة إلا أن تكون لهذه الإعادة أهميتها القصوى فى التأثير والتقرير ، والإقناع والجزم ، فالمقام فى سورة الشرح — مثلا — وهى مكية مبكرة مما يحتاج إلى مثل ذلك التقرير والتأكيد فى قوله تعالى : «فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا» (٥ — ٦ الشرح) بها لليقين النفسى ، والتكرار كظاهرة مألوف فى مواقف الإطناب والإطالة ، ولكنه حين يأتى فى مواقف الإيجاز الحاسمة يكون لافتا مثيرا وهذه الظاهرة الأسلوبية نجد منها فى سورة الزلزلة — على إيجازها وقصر آياتها — ثمانية مواضع يعمد فيها النص إلى التكرار مع الإيجاز ترسيخا وتقريراً وإقناعاً ، والدراسة النفسية ، قد اتهمت بعد طول التجارب إلى أن مثل هذا الأسلوب هو أقوى أنواع الاستدلال النفسى وأدماها إلى اليقين وأشدّها إيماء بالحسم والجد (١) .

ونقف أمام ظاهرة بيانية أخرى مطردة — قل أن تخطئ. — فى كل الآيات التى وصفت اليوم الآخر ، وهى أن القرآن الكريم يصرف الحدث

(١) التفسير البياني ١/٥٧ ، ٦٨ .

وهي مؤمنة أيضاً بما يأخذنا به المنهج من ضوابط صارمة : تحتم التناول الموضوعي لما يراد فهمه من كتاب الإسلام وجمع ما فيه من آيات الموضوع المدروس حسب نزولها لمعرفة ظروف الزمان والمكان والاستثناس بالمرويات خولها ، ثم تلمس الدلالة اللغوية الأصلية لألفاظ القرآن تلك التي تعطينا حس العربية للمادة في مختلف استعمالها الحسية والمجازية لنخلص إلى لمح الدلالة القرآنية بجمع ما في القرآن من صيغ اللفظ وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة وسياقها العام في القرآن كله ، حتى تنتهي إلى فهم أمرار التعبير بالاحتكام إلى سياق النص ملتزمين ما يحتمله نصاً وروحاً^(١).

وبهذا المنهج — لا غير — تفتح أمام الدارس المتدبر آفاق من الدراسات اللغوية والبلاغية ، ويهتدى إلى أسرار باهرة من إعجازه البياني ، ومعالم هادية إلى حلول حاسمة لقضايا أدبية فنية واجتماعية وإنسانية شغلتنا وشغلت عصوراً قبلنا دون أن نتفق فيها على حل نظمئن إلى أنه كلمة كتابنا الأكبر^(٢) ، قلب المنهج عندها كما نرى بعد اختيار الموضوع — خط أدبي يركز فيه على معجمية الألفاظ والتدبر لمعانيها واستعمالاتها ، والإصغاء المتأمل إلى إيحاء التعبير والفهم الحر المستشف لروح العربية في أسلوب القرآن والاحتكام إليه وحده عند اشتجار الخلاف والتواء الطريق^(٣).

(١) التفسير البياني ٧/١ — ١١ ، مقدمة في المنهج ص ١٢٩ — ١٣٨ ،

(٢) كتابنا الأكبر ص ٥ — ٦ .

(٣) التفسير البياني ٩/١ — ١٠ وراجع الفكرة مطبقة في تسلسل منصل وواضح لخطواتها حول تعبير « زرتم المقابر » (٢ التكاثر) من تحديد صيغ اللفظ ودورده في القرآن ومادته وعددها والأصل اللغوي والحس الذي يجمعها ، وربط معنى اللفظ به ، واختيار من المعاني المروية ورفض بعضها ثم الملحظ البياني في التعبير ١٧٧/١ — ١٨١ .

والحق أن النص الرفيع المستوى ذو وجوه أدبية تسمح لكل متذوق بتأويل مشروع إذا تحققت له أداة المفسر وبصيرته ، وهذه الوجوه تلتقي ولا تتنافى وكلها يخدم الحقيقة الأدبية والأدبية معا ، فنحن إذن مع هذا النص الأدبي أمام عدة وجهات من النظر لا تتزاحم تزامناً حقيقياً ، وربما يرى بعض الباحثين أنه لا بد من المفاضلة الحاسمة بينها من أجل اختيار وجه واحد من بينها ، ولكن هل يستطيع قارئ غير متحيز أن يتعصب تعصباً كاملاً لوجه ما بحيث يعدل عن غيره عدولاً قاطعاً ؟

ومن الواضح أن الإجابة هنا بالنفي فكذا طبيعة النصوص الأدبية ، وليس معنى هذا الموقف الذي يسمح بعدة وجوه أو تفسيرات أننا لا تفاضل بين تأويل وتأويل فهذه المفاضلة أمر ممكن ولكن نخيل إلينا أن المفاضلة ربما لا تنتهي في حد ذاتها إلى البقاء على رأى واحد وتجنب سائر الآراء (١) .

على أن الباحث المتوفر على جهود المتسرة المتتبع لمواضع انتقادها على المفسرين وما ذلت عليهم به — خاصة — لا بد كاشف عن مثالب وما أخذ نورطت فيها المفسرة البيانية وخاتها أدواتها التفسيرية ، فقيا معنى مما أوردناه شاهداً عندها لنفى مسألة الترادف في اللغة من أنه لا يصح تفسير القسم حيث يرد في القرآن بالحلف لارتباط الأخير وحده بالحنث دائماً في الاستعمال القرآني مما يمنع القول بترادفهما كما هو مذهب المفسرين ، وقد أوردت الباحثة أربعة أمثلة من القسم في القرآن لا تعلق له فيها بحث أو كذب ، ولكن هل هذا ما تشهد له كل آيات القرآن الكريم في القسم ؟ وهل خلصت مادة قسم من مشاركة حلف في معناها ؟ حتى يسلم للباحثة ملحظها البياني الذي لا يصح فيه

(١) نظرية المعنى على النقد العربي — مصطفى ناصف من ١٧٥ .

أبدأ تفسير القسم بالحلف كما لو كانا مترادفين لارتباط الأخير بالحث في اليمين دون الأول حيث لا تأتي مادة أقسم في موضع الحث باليمين ؟

والجواب على هذا نأخذه مما أغفلته الباحثة من قوله تعالى : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين » (٥٣ المائدة) وقوله : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت » (٣٨ النحل) وقوله : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا » (٤٢ فاطر) ، وهذه كلها أيمان مغالطة كاذبة مثل قوله تعالى : ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم (٥٦ التوبة) وإذن فمادة الحلف والقسم هنا على معنى سواء ليست فيه هذه التفرقة التي تقولها بنت الشاطيء في قطع وجزم وإطلاق .

(ب) من المنهج الموضوعي

العفو في الإسلام — مهدي علام

وهذا المنهج من التفسير في اتجاهه الأدبي تكثر النماذج فيه كثرة واضحة^(١) ولكن القليل منها هو الذي استشرف إلى تطبيق الفكرة الحقيقية والمثل المأمول تحقيقه في دعوة التفسير الموضوعي، ونعرض هنا لواحده من هذه المحاولات نشرتها صحيفة دار العلوم وتمثلت منهج الدراسة الموضوعية حيث اكتمل لها التحرير والعرض والتحليل لموضوع من أهم الموضوعات القرآنية وهو العفو في الإسلام.

وتعد تلك المحاولة نموذجاً رائداً في التفسير الموضوعي ودليلاً صادقاً على الآفاق التي يمكن أن يمتد إليها هذا المنهج من التفسير والتي يخرج المفسر منها بالحصول على كلمة القرآن وموقفه في هذا الموضوع وقد جاءت هذه

(١) من هذه المحاولات :

(أ) الفن القصصي في القرآن الكريم — محمد خاف الله :

(ب) جبل القرآن الكريم — محمد خاف الله .

(ج) من وصف القرآن يوم الدين والحساب — محمد شكري عياد :

(د) مشاهد القيامة في القرآن — سيد قطب .

(هـ) التصوير الفني في القرآن — سيد قطب .

(و) مشاهد الطبيعة في القرآن من كتاب الفن الإسلامي — محمد قطب :

(ز) من هدى القرآن في أموالهم — أمين الخولي :

(ح) فلسفة المعرفة في القرآن الكريم — علي عبد العظيم :

(ط) قصص الأنبياء — عبد الوهاب النجار .

المحاولة ضمن كتاب (فلسفة العقوبة) لمهدي علام^(١) وقد كتبت هذه المحاولة قبل أن ترتفع الدعوة إلى التفسير الموضوعي وألقاها في محاضرة عامة بجامعة (مانشستر) وكان لكتابته باللغة الإنجليزية أول الأمر الأثر الواضح في منهجه كما يبدو في اختيار الموضوع وفي تركيزه الشديد وعدم التذكّر بالبحث في مترادفات العفو، وهناك يشتد الإيمان باختصاص المسيحية بالعفو والسماحة والمحبة، والسلام وحيث ينظر إلى الإسلام على أنه دين القصاص والانتقام يصبح توضيح قضية العفو مطلباً جوهرياً له قيمته وله صعوبته أيضاً.

أما قيمته فهي مستمدة من غايته الرفيعة وهي تصحيح مفهوم القصاص والعفو في أذهان كثيرين مسلمين وغير مسلمين وأما صعوبته فنابعة من تحامل شديد على نظرية الإسلام في العفو وخليط بين ما هو أساسي وما هو غير أساسي من تراث الإسلام وحمل كثير من أخطاء المسلمين في عصور الإنحطاط على الإسلام نفسه...

وفي هذه الظروف يلزم المفسر وضوح تام وحيدة كاملة ونظرة جامعة ومنطق مقنع، ولقد تحقق لصاحب هذه المحاولة كثير من هذه الوسائل فجاء بحسن واضحاً مقنعاً كاشفاً عن حقيقة كانت تغيب عن بعض المسلمين قروناً وهي أن العفو أصل في الإسلام وغرض رئيسي في دعوته الخلقية، ومن قبل خدعت بعضنا النظرة غير الجامعة لآيات العفو في القرآن فأخذنا بمثل قوله

(١) اعتمدنا في دروس هذه المحاولة على ما جاء من تعليقات حولها وكشف المنهجها بكتاب الفكر الديني وهو لأحد تلامذة مهدي علام بعد أن أعيانا البحث عن كتاب فلسفة العقوبة ولم نوفق في العثور عليه.

تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » (١٩٤ البقرة)
وقوله تعالى : « ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب » (١٧٩ البقرة) واعتقد
بعضنا أن الانتقام أصل مندوب إليه في القرآن الكريم ونسينا أن الإسلام
حيث شرع العقوبة حاطها بالشروط والصعوبات التي تجعل العفو أقرب سبيلا
وأيسر منالاً بل إنه جعل العفو نفسه أفضل عقوبة .

وهكذا ينجح هذا البحث في الكشف عن حقيقة غابت على الكثيرين
ويبته إلى هذه النتيجة الأصيلة من قيم القرآن الكريم ومن ثم لم تعد
دعوانا عند إيضاح جانب الساحة في الإسلام حماسة يعوزها الدليل
المنطقي الأصيل .

أما منهج هذه المحاولة فقد قام على أساس الاستقراء الكامل للآيات التي
ورد فيها ذكر العقوبة والزم الأمانة والحيدة في عرضها ، فلم يغفل ذكر
الآيات التي تهدو أنها تتعارض مع نظريته أو تبدو فيها الدعوة إلى العقوبة
صريحة وإنما أوردناها وفسرها بما بوضح نظريته في العفو في الإسلام وانتهى
من تحليل هذه الآيات إلى النتائج الآتية : —

١ — لم يفرض الله العفو بل رغب فيه وشرع العقوبة حتى يشعر المرء
بأن حقوقه مصونة فيكون عفوه عند ذلك سماحة خالصة لاطاعة بمثلة ،
ولسكن الآيات صريحة في أن كفة العفو هي الراجحة .

٢ — فإذا اطمأن المظلوم إلى حقه في عقوبة ظلمه سهل حمله على العفو
ولا سيما إذا قدم له القرآن مثلاً علياً للاقتداء بها وهي وصفه — جل وعلا —
نفسه بالعفو ووصف الرسول الكريم والمقرين من العباد بالتسامح .

٣ — لا يأتي الأمر بالعفو صريحاً إلا مع الرسول صلى الله عليه وسلم

وخاصة المؤمنين وإنما يحىء في أروع ما تنطق به الأساليب المرغبة النادرة، وهو حين يأتى بصيغة الأمر يكون مصحوباً بالعبارات المطلقة المخففة من وقعه على النفس المعوضة عما يتجاوز عنه العافى من حقه .

٤ - والقرآن حين يعترف بالعقوبة يحذر من العدوان والبغى ويندب إلى الحيطة والتقية خشية أن يجر استيفاء العقوبة إلى العدوان .

٥ - ييسر القرآن العفو على النفوس بتدريها على ألوان من السماحة في التعامل بأوسع معانيها كالفضل والإنفاق والإحسان والشورى التي ارتبطت بالدعوة إلى العفو في كثير من الآيات .

٦ - سوى القرآن بين الاعتداء والعقوبة اسماً وفي هذا إيماء بالسماحة فى قوله تعالى : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » (١٢٦ التحل) مشكلة بين الاعتداء والقصاص يفهمها العقل فيطمئن إلى حقه فى القصاص ، ثم لا يلبث أن تنفر نفس الإنسان من القصاص سماحة بسبب هذا التشابه الشكلى والتسوية بين عقوبة هى فى حقيقتها قصاص ، وعقوبة هى فى حقيقتها اعتداء ، ومثل هذا يقال من تسمية القتل ظمناً وقصاصاً باسم واحد (١) .

وهكذا تنجح هذه المحاولة فى تحقيق هدف التفسير الموضوعى وتصل إلى فكرة جامعة واحدة تصور العفو فى القرآن الكريم بعد أن جمعت آياته فى صعيد واحد ليستنبط هذا التصور الذى وصلت إليه ، أما غيرها من المحاولات فلم تسكد تقدم لنا مثل ذلك التصور عن موضوعاتها ، وقصرت

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٣٥٣ - ٣٥٧ .

عن الوفاء بحق هذا التفسير الموضوعي بعد أن كانت من ناحية أخرى قد
أهدرت حق الآيات في النظر إليها داخل إطارها الطبيعي ، وسياقها في
نسقها وترتيبها ، فكانت بذلك قد خسرت المجالين الأساسيين اللذين ينظر
إلى النص في ضوءهما ووقعت في المحذورين معاً اللذين يتهددان الفكرة
القرآنية الجامعة عن موضوعات القرآن (١) .

(١) انظر ص ٣١٤ من هذا البحث .

(ج) منهج المقال التفسيري^(١)

١ — من أسرار النظم والإعجاز القرآني

مصطفى صادق الرافعي

في المقالات والبحوث العديدة التي ضمها مصطفى الرافعي كتابه إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ما يكشف عن آثار النهضة الأدبية الحديثة في التفسير تلك التي وجهت كثيرا من المفسرين إلى استجلاء أسرار الإعجاز والنظم القرآني والكشف عن عناصر الجمال الفني في التعبير القرآني ، وللرافعي مقالات رائعة وكتابات فريدة في هذا المجال تقف عند بعض منها .

ولقد كان مما عني به الرافعي في كتاب إعجاز القرآن أسرار النظم الموسيقي في القرآن الكريم كدعامة من دعائم الإعجاز اللغوي والبلاغي هذا النظم الذي يشبه السحر والذي ألف العرب على تعاديهم وكون منهم أمة

(١) ظفرت المكتبة القرآنية بكثير من هذه المقالات نشير إلى بعض منها مما جاء في

شكل كتب ومنها على سبيل المثال : —

(أ) نظرات في القرآن — محمد الغزالي .

(ب) المادية الإسلامية وأبعادها — محمد خلاف .

(ج) ومن البحوث المهمة والدراسات التفسيرية التي يمكن إدراجها ضمن المقالات التفسيرية في الاتجاه الأدبي ما قام به الدكتور دراز في كتابه (مدخل إلى القرآن الكريم ، النبأ العظيم — نظرة جديدة في القرآن) والكتاب الأخير غني بالتجديد والنظرات التي لم يسبق صاحبها إليها في فهم كثير من آيات القرآن الكريم .

واحدة تطرب للحن واحد وتجتمع عليه قلوبها في الأرض بينما ترتفع به
أرواحها في السماء فالنظم الموسيقي للقرآن « مما لا يتعلق به أحد ولا يتفق على
ذلك الوجه الذي هو فيه إلا فيه لترتيب حروفه باعتبار من أصواتها ومخارجها
ومناسبة بعض ذلك لبعضه مناسبة طبيعية في المهبس والجهر، والشدة والرخاوة
والتفخيم والترقيق ، والتنفسي والتكرير... (١) » .

ولو تدبرت ألفاظ القرآن في نظمها لرأيت حركاتها الصرفية واللغوية
تجري في الوضع والتركيب مجرى الحروف ألقسها فيما هي له من أمر الفصاحة ،
فيهيء بعضها لبعض ، ويساند بعضاً ، ولن تجدها إلا مؤلفة مع أصوات
الحروف مساوقة لها في النظم والموسيقى ، حتى إن الحركة ربما كانت ثقيلة في
نفسها فلا تعذب ولا تساغ .

وربما كانت أو كس النصيبين في حظ الكلام من الحرف والحركة . فإذا
هي استعملت في القرآن رأيت لها شأناً عجيباً ، ورأيت أصوات الأحرف
والحركات التي قبلها قد امتهدت لها طريقاً في اللسان ، واكتنفتها بضروب
من النغم الموسيقي حتى إذا خرجت فيه كانت أعذب ثمر وأرقه ،
وجاهت متمكنة في موضعها ، وكانت لهذا الموضع أولى الحركات
بالخفة والروعة .

ومن ذلك لفظ « النذر » جمع نذير، فإن الضمة ثقيلة فيها لتواليها على النون
والذال معا فضلاً عن جساءة هذا الحرف ونبوه في اللسان إذا جاء فاصلة
للكلام ، فكل ذلك مما يكشف عنه ويفصح عن موضع الثقل فيه ، ولكنه جاء

في القرآن على العكس ، واتخى من طبيعته في قوله تعالى : « ولقد أنذرهم بطشتنا فتمأروا بالنذر » (القمر ٣٦) ، فتأمل هذا التركيب ، وتذوق مواقع الحروف ، وتأمل مواضع القلقلة في دال « لقد » وفي الطاء من بطشتنا ، وهذه الفصحى المتوالية فيما وراء الطاء إلى واو « تمأروا » مع الفصل ، بالمد ، كأنها تثقيل لخفة التابع في الفصحى إذا هي جرت على اللسان ليكون ثقل الضمة عليه مستخفاً بعد (١) .

ويقف الرافعي أمام قول الله تعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا . . . » (آل عمران) يتعرف على سر الإعجاز فيها بعد أن طالع ما قاله المهجرون فيها واتفاقهم على أن « حب الشهوات » ، يراد به المشتبهات مما يجعل معنى الآية موضع نقد ويذهب بسر التعبير « حب الشهوات » .

وإعجاز الآية كما يقول — في لفظ « حب الشهوات » فلو قال المشتبهات أو الشهوات ، أو حب النساء لما كان ذلك شيئاً ، والشهوات وظائف طبيعية في الناس ، فكونها زينت للناس أمر لا معنى له ، وليس فيه جديد ، ولكن « تزيين حبها » هو السر كل السر لأن حبها هو سبيل الحرص عليها والإكثار منها كالذي يجد مالا ينتفع به ، فالمال في نفسه منفعة وليس في ذلك شيء عجيب ، ولكن الذي يتلى « بحب » المال تنقلب فيه هذه المنفعة ضرراً ، فيبخل ويتلى بالحرص ثم يتلى الحرص على المال بمحق حياته كلها ، فالشأن إذن ليس في المشتبهات ولا في الشهوات ولكن في حب الشهوات ، ثم إن

(١) إعجاز القرآن - الرافعي ص ٢٢٧ .

حب الشهوات متى كان سبباً في الحرص عليها والإكثار منها فهو خطأ
وضرر فإذا زين للإنسان كان أشد ضرراً ، وأمعن في باب الخطأ ، وهذه
هي حكمة استعمال « زين » فكأن هناك ثلاث درجات : الشهوة وهي
عمل طبيعي ، ثم حب الشهوة وهي إضافة جديدة من العقل تزيد
فيها ثم تزين هذا الحب وهي إضافة ثانية تزيد في الزيادة وتضاعف
الخطأ .

... وجعلت « زين » مبنية للمجهول لأن بعض هذا محبوب محمود فهو
من زينة الله ، ويدخل في قوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج
لعباد » (٣٢ الأعراف) وبعضه مذموم مكروه ، فهو من تزين الغرائز
الفاسدة وبعضه حق وجنون فهو من تزين الشيطان .

والغرض من الآية تجاوز الحد المعقول من شهوات الدنيا ، فإن تجاوزه
يجعل الدنيا هي الغاية مع أنها وسيلة فقط ، ولهذا قال : « ذلك متاع الحياة
الدنيا » ... وانظر الحكمة العجيبة في الترتيب ، فالنساء شهوات من الغريزة
والعاطفة والبنين شهوات من العاطفة والنفس ، والمال الكثير من النفس فقط ،
والخيل المسومة والأنعام والحراث ، هذه الثلاثة تارة أجزاء من المال وتارة
أجزاء من عاطفة النفس ، ولذلك جاءت في الآية بعد النساء والبنين لأنها لاحقة
بالغريزة والعاطفة والنفس ...

وإذا ما حققنا هذا وجدنا هذه الأبواب (وما يدخل فيها) جامعة
لكل الشهوات الناشئة من جميع قوى الجسم الإنساني والنفس
الإنسانية .

أما ما كان خاصاً بشهوات العقل فلم يدخل في الآية وهذا من أعجب
إعجازها لأن أمور العلوم والفنون لا (تزين) إلا لفريق محدود من الناس،
أى لا يزين حب الشهوات منها، وهذا الفريق عادة هم النوابغ العبقيرون
وهؤلاء في الحقيقة لا يجدون من العلوم والفنون (متاع الحياة الدنيا) ولكن
مصائب الحياة الدنيا^(١)...

(١) رسائل الرافعي — جمع وتحقيق محمد أبى رية ص ٢٣٣ — ٢٣٥
طبع ١٩٥٠.

٢ - الشرك في كتاب

الذكر الحكيم — محمد كامل حسين

ومن الدراسات والمقالات التفسيرية التي نزلت منزع التأمل والتدبر في النص والنفس ما جاء بكتاب الذكر الحكيم لمحمد كامل حسين من مقالات حول بعض الموضوعات التي تثيرها الآيات الأولى من سورة البقرة كالتقوى وصنوف الناس أمام دعوة الإيمان ، وخلق آدم وعصيانه ، والسحر ، وقصة إبراهيم والذبح ، ثم موضوعات قرآنية أخرى يقف أمامها ليعطينا وجهة نظر جديدة .

وفي مقال (الشرك) الذي يصدره بقوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (٤٨ ، ١١٦ النساء) ، نقتطف بعضاً من ملاحظاته ورؤاه ، ومن أراد أن يتأمل هذه الآية ويتدبرها فعليه أن يحدد معنى الشرك ومعنى المغفرة في حياة الناس على الأرض .

فالشرك اليوم — على غير ما كان عليه في بدائية الإنسان — أن يضع الإنسان شيئاً ما معنوياً كان أو مادياً فوق أوامر الله وهو على هذه الصورة منتشر جداً بل يزيد انتشاراً بين المعاصرين فالذين — في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية — يضعون هذه العدالة فوق أمر الله بعدم القتل هذا في الواقع شرك ، والذين يقتلون الأبرياء في سبيل تحقيق مجد أمة أو ترانها يرتكبون شركاً شنيعاً ، ومن الدول الحديثة من يحشد الجيوش لقتل الأبرياء تحقيقاً لغرض اقتصادي أو سياسي وهو أشنع الشرك ... وكمن فئة ظنت نفسها على

حق وقتلت مخالفها ، ثم تبين بعد ذلك أنهم هم الضالون والقتل حقيقة واقعة يحرمها الله ولا يجوز أن تفعل حقيقة واقعة محرمة في سبيل نصر فكرة لا سبيل إلى الجزم بوجه الحق فيها^(١) ، وهذا عنده ما يجب أن يكون عليه تفهم الحديث للشرك .

أما لماذا لا يغفر الله الشرك ، فلأن فيه مساساً بالتقوى ، فهو يكره منا الشرك لما فيه من أذى يلحق بنا من جراء شركنا وليس لما فيه من مساس بعظمته ، وفي القرآن الكريم من الحديث عما يذبح قربانا لله ما يدل على ذلك : « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم » (٣٧ الحج) .

ولكن كيف يعاقب الله الذين يشركون به في هذه الدنيا ؟ إن الشرك على المعنى الذى بيناه يؤدي حتماً إلى التناقض بين ضمير الإنسان وأعماله ويؤدي ذلك إلى الاضطراب النفسى والقلق ، ولا شك أن التوحيد والتزيه ، عاملان قويان جداً فى اطمئنان النفس الإنسانية ، والشرك يذهب بهذه الطمأنينة ... فالله لا يعاقب فى هذه الدنيا على الشرك إلا بنتائجه الطبيعية من فساد الحال النفسية . وفساد العلاقات بين الناس بعضهم وبعض ، لأن مخالفة التراحم بين الناس نوع من الشرك يؤدي إلى التباغض والشحناء أما الذنوب التى دون الشرك فخطبها أهون وعذابها الديوى أقل ، بل قد ينجى على الناس شر بعض صغائر الذنوب ، وقد لا تقع نتائجها لساعتها ، وهذا معنى أن الله يغفر ما دون الشرك ، كل هذا يصدق على العقاب فى الدنيا ، أما فى الآخرة فتقدير الذنوب إلى الله وحده .

والمغزى النفسى لهذه الآية هو أن يروض كل إنسان نفسه على أن
يظل فى حدود أوامر الله الواضحة المحكمة ولا يدع لعمل ما أن يجعله يتعدى
هذه الحدود ، فإن اضطر إلى ذلك بدافع من منفعة فليطمئن إلى أنه قد ينجو
من أثر هذا الذنب إذا كان مطمئن النفس مستقراً فى إيمانه بالله ولا يتم له
ذلك إلا بالتوحيد والتنزيه (١) .

(١) الذكر الحكيم — محمد كامل حسين ص ١٣٣ - ١٣٤ .

الفصل الثالث

الاتجاه العلمى

فى مبحثين

المبحث الأول : قضايا الاتجاه العلمى

المبحث الثانى : أهم محاولات الاتجاه

(أ) من المنهج التقليدى

(ب) من المنهج الموضوعى

(>) من منهج المقال التفسيرى

المبحث الأول

قضايا الاتجاه العلمى

تمهيد : بين الدين والعلم والزعم بتعارضهما

يبدو أنه لا مبدوحة لنا ونحن نتعرض للتفسير العلمى للقرآن الكريم — من أن نرجع إلى الوراء قليلا ونقف أمام تلك المسألة التى ينشعب عنها موضوعنا والى أنارت — دون ما مبرر — كثيراً من الجدل فى كثير من البيئات والعصور وعند كثير من الأمم والشعوب واحتلت مساحة هائلة من فكر البشرية منذ القديم إلى اليوم حتى لم يكن القول أن هذه المسألة ترجع فى جذورها إلى نشأة الدين ومحاولة تعرف الإنسان على حقائق الوجود ومظاهر الكون من حوله .

وإذا ما كنا نتعرض هنا للتفسير العلمى من وجهة نظر تجديدية كان التعرض لهذه المسألة أكثر وجوباً لما ترسب فى فكر وفى أعماق كثير من الناس بل المثقفين من غير المتخصصين من أنه حين يذكر لفظ التجديد فى مجال تفسير القرآن الكريم فإنما ينصرف الذهن توا إلى ذلك الاتجاه من ربط النص القرآنى بالعلم العصر ومكتشفاته ، وما يتلبس بهذا الفهم من إباحة ذلك أو معارضته وإنكاره ، وهى مفاهيم فى جملتها سيئة ومتخلفة — إن لم تكن مغرضة — تحمل مسئوليتها الأمة كلها متضامنة — وفى مقدمتها علماءها — منذ فقدت فهمها الصحيح للدين والعلم كليهما ، وانخدعت بمفاهيم أجنبية ضللتها وسلكت بها مسالك منحرفة عن وجهة الدين الصحيحة ،

حيث أريد لها أن تظل على وضعها المتخلف الذي رضيت به واستكأبت إليه منذ فقتت إحساسها السليم بالدين وفهمها الصحيح له .

والمؤمن الصادق الأمين يدرك بفطرته السليمة أن الدين الصحيح والعلم الصحيح أخوان متعاونان ، بل يدرك أن الإسلام في مفهومه الأعلى علم ومعرفة بالله لن يصل الإنسان إليها إلا بالإلمام بآياته في خلقه ، وكلما ازداد علمه بذلك بهرته عظمة الله واستولت على مشاعره فتنى فيها ، ألم يكن رسول الله ﷺ أشد الناس إيماناً ؟ لماذا ؟ لأنه كان أكثرهم بالله معرفة وعلماً فقد كان يقول : « إن أتماكم لله وأعلمكم بالله أنا » ، « لو تعلمون بما أعلم ليكنتم كثيراً ولضحكم قليلاً (١) » .

فالعالم يخبرنا عن نواميس الكون وسيف الوجود ويبرنا كيف نستخدمها ونسخرها لأنفسنا ، والدين يرشدنا إلى وجه الخير في هذا التسخير وطريق المنفعة في هذا الاستخدام ، فحين يقود الدين العلم ويوجهه في تطبيقاته تصلح الإنسانية وتسعد في حياتها ، فهالكم بعيد الإنسان ربه عبادة صامته ؟ إنما يخشى الله من عباده العلماء . (٢٨ طاهر) وبالدين يعبد عبادة ناطقة فإذا جمع الإنسان بين حقائق العلم وروح الدين تم له الاتحاد بين عقله وقلبه ، بين علمه ودينه ، ومن ثم لا يتصور تعارض بين الدين والعلم كما لا يتصور تنازع في فطرة الإنسان ، وبهذا آمن عقلاء كل أمة والمفكرون المؤمنون فيها ، فالعلم الطبيعي — مثلاً — إذا كان صحيحاً قائماً على اليقين لا يناقض الدين إذا كانت تفسيراته صحيحة ومطابقة للحق ، وكما ينمو الدين في رياض العلم ، فإن العلم يزدهر في أحضان الإيمان والدين (٢) .

(١) وقد أخرج الحديث الأول البخاري في صحيحه عن عائشة ، وأخرج الثاني هو ومسلم في صحيحهما عن أنس ، راجع : الجامع الصغير - السيوطي ٨٦/١ ، ١٣٠/٢ .
(٢) أضواء من القرآن — عبد الفتى الخطيب ص ٤٥ — ٤٦ .

وتلك أقوال أوضح ما تكون وأصدق في دين الإسلام فقد اشتمل على دعوة الناس إلى العلم والنظر والتأمل ، وساطتهم على فهم ما بين أيديهم من الأكوان والانتفاع بها دون أن يجعل لهذا النظر والتسلط حداً معيناً إلا حد الشريعة العادلة^(١) ومن أجل هذا يقدر الإمام « إن الدين من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من مخطئه وخبطه ، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم باعنا على البحث في أسرار الكون داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة مطالباً بالتعويل عليها في آداب النفس وإصلاح العمل^(٢) » وبلح في وجوب درس العلوم الطبيعية منتقداً أولئك الذين يعادون علم الكون باسم الدين ومبيناً كيف أن درس الكون يؤدي إلى معرفة الله أكثر مما يؤديه الجدل والكلام .

إن ديننا يقول رسوله لأهله وللناس جميعاً « إن الله عز وجل لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء علمه من علمه وجهله من جهله^(٣) » هو دين يفتح أمام الباحثين في الطب والعلاج طريق اللانهاية في معرفة الأمراض وأسبابها وطرق علاجها ، ومعرفة الأدوية الموافقة لها ، وإن ديننا يقول للناس جميعاً : « والتخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون » (٨ النحل) هو دين يضع أمام الإنسانية منهج العلم الصناعي لكل ما يركبه ويمتطي منه الإنسان ، وإن ديننا يقول ويقول مما ندع الأمثلة عليه^(٤) — هو دين يعجز الفكر عن وصف مفاخره أو تسجيل مآثره .

(١) رسالة التوحيد — الإمام ص ١٤١ .

(٢) راجع المنار ١٩٩/٨ نقلاً عن الإسلام والتجديد في مصر ص ١٢٦ — ١٢٧ .

(٣) أخرجه الحاكم في مستدركه وصححه عن أبي سعيد ، وراجع في ذلك الجامع الصغير —

السيوطي ٧٢/١ .

(٤) راجع ص ٣٦٧ — ٠٠٠ من هذه الدراسة وكشف المفسر الحديث عن موقف الدين

الإسلامي من العلم كما يظهر في القرآن .

ونظرة واحدة في تاريخ العلم والدين تطلع صاحبها على اتفاقهما في الهدف وصدورهما من مصدر واحد ، وفوق هذا وذاك يتشابهان في وسائلهما وطرقهما إلى غايتهم . بل يبدو أيضاً أن بداية رحلتهما كانت واحدة مع خلق الإنسان الأول^(١) ثم تواكبا وتحالفا على طول التاريخ الذي يؤكد أنهما كانا دائماً متداخلين متوافقين يؤيد كل منهما الآخر ويسانده ، وكما تدل الآثار فإن كل عالم اشتهر في فروع العلوم المختلفة إنما كان من دعاة الدين ، وكان يتخذ الدين سبيل البحث العلمي والعلم سبيل تأييد الدين^(٢) ، وكلاهما على اختلاف وسائله عن الآخر يهدف إلى سعادة الإنسان وتوفير الحياة الكريمة له سواء في أمور معاشه أو في تنمية عقله ومعارفه أو كشفه عن روح الأشياء وحقائقها^(٣) ، وإذا كان الدين يعطينا الحقيقة في كل ذلك مسبقاً عن طريق من يرسلهم الله من البشر إلى خلقه فإن نطاق العلم كلما اتسع كثرت الأدلة أمام الإنسان على وجود حكمة خالقة مطلقة وما العلماء على اختلاف اهتماماتهم إلا بناء لمعاهد العلوم التي يسبح فيها الخالق العظيم .

وهذا المعنى في ائتلاف الدين والعلم نقف عليه من قول أحد علماء الرياضة البحتة التي يظن أنها أبعد ما تكون عن عالم الروحانيات ومجالات الإيمان بقول

(١) أثبتت الدراسات على اختلاف وسائلها أن العالم بدأ ببداية الإنسان كما بدأ الدين كذلك ، حقيقة الدين تكمن في نفس الإنسان منذ اللحظة التي أخذ فيها يتساءل عن سر وجود الكون وهو التساؤل الذي بدى به طريق المعرفة العلمية وهذه حقائق يقرها القرآن الكريم في آيات خلق الله لآدم ، إذ خلقه وعلمه كل شيء ، وكما تأتي من ربه العالم تأتي الدين بما أمر به ربه ونهاه راجع سورة البقرة الآيات (٣٠ — ٣٨) وانظر بين الدين والعالم — نوفل ص ٤٢ طبع وهبة بالقاهرة ، الله ذاتا وموضوعاً — عبد الكريم الخطيب ص ٦ ط أولى ١٩٦٢ .

(٢) بين الدين والعلم نوفل ص ١٢٧ — ١٤٦ .

(٣) السابق ص ٤٧ — ٥٤ .

« إينشتين » إن أعظم جائشة من جائشات النفس وأجملها تلك التي تستشعرها النفس عند الوقوف في روعة أمام هذا الخفاء الكوني ، إنه خفاء لا يستطيع أن تشق حجبته ، ومع هذا تدرك أن وراه شيئاً هو الحكمة أحكم ما تكون ، وتحس أن وراه شيئاً هو الجمال أجمل ما يكون ، حكمة وجمال لا يستطيع أن تدركهما عقولنا القاصرة إلا في صور لهما بدائية ، وهذا الإدراك للحكمة والإحساس بالجمال ليس شيئاً آخر سوى جوهر التعبد عند الخلائق^(١) .

هذه هي السعادة العقلية التي يورثها العلم للناس ويطلعهم على أنهم موضع ذكر الخالق الحكيم ، وحياتهم أثر رحمته ووجودهم دليل محبته ، وهل تهدف الأديان أو توصل الناس إلا إلى ذلك ؟

وكما يتفق الدين والعلم في غايتيهما كما رأينا يتفقان في مصدرهما وهو الله سبحانه وتعالى والذي يبحث كيف اهتدى العلماء إلى حقائق العلوم يجد أنها قد انبعثت فيهم وكأنها نالت عليهم من خارج أنفسهم ، وقصص اكتشاف المخترعات والوصول إلى قوانين الأشياء تؤكد أن ماوصل إليه معظم العلماء إنما كان عن طريق الإلهام إذ وجدوا وكان هناك ما يوجههم إلى ما وصلوا إليه إما بالاستفهام أو الإلقاء أو توجيه النظر ، وبعض العلماء ذوى الشأن يعترفون أنهم قد حصلوا على اكتشافاتهم العلمية بعد أن رأوها في أحلامهم أو ألقيت عليهم في نومهم ، وربما لم يكن لأحدهم نوع اهتمام بالعلوم أو استعداد لها إذ به يصحول فجأة ليصبح من أساطين العلماء فهذا « إينشتين » أحد عظماء التاريخ العلمى الذى كان مولعاً بالموسيقى والعزف حين نظم أناشيده في مدح العزة الإلهية والدعاء والاستغفار إذ به يلج فجأة إلى ميادين الطبيعة والرياضة ويقول عن ذلك : كأن عاصفة قد انطلقت في رأسي .

(١) بين الدين والعلم ص ٥٦ .

فهل هناك شك بعد ذلك في أن مصدر العلم هو الله سبحانه وتعالى ؟ إن الملاحظات التي أثبتتها العلماء على الأطفال الذين ليس لديهم أى قدر من التعلم أو التجريب وتطابق تصرفاتهم أعلى درجات العلم أو تسبقها ، أو تلك التي تعلمها العلماء من الحيوانات والطيور التي لا عقل لها ولا تجربة إنما تؤكد أن الله وحده هو مصدر ذلك العلم ، وأنه فيض يتلقاه الإنسان من خارجه وليس مرجعه الحقيقي عقلا أو تجربة ، فكيف يعقل إذن بعد ذلك أن يختلف الدين والعلم أو يتناقضا ، ورسالتهم وغايتهم واحدة كما أن مصدرهما واحد ؟ وكيف ينتهى السؤال الواحد إلى حقيقتين مختلفتين في تصوير بعض الناس ؟

ويبدو أن هذا الخلاف الصورى الذى شهده تاريخ العلم والدين قد تجاوز مواضع الالتقاء والاتفاق بين العلم والدين ليستثمر مواضع افتراقهما فحسب من حيث الأساس الذى يوجه كلا منهما والطريق الذى يسلكه لتحقيق المعرفة واكتشاف الحقيقة ثم طبيعة الموضوعات والميادين التي يتعرض لها كل منهما ، فإنه إذا كان من الواضح قيام الدين على الإيمان واتهماؤه إلى التسليم المطلق بالغيب ، فإن العلم يقوم أولا على الشك ولا يتمشى إلى التسليم المطلق إلا في المسلمات البديهية ، ومادام لكل منهما منهجه الخاص في التفكير فقد كان من الطبيعي ألا يكون بينهما صراع ما ، ولكنه ينشأ بينهما إذا انحرف أحدهما عن منهجه فاستخدم رجال الدين — مثلا — منطق الشك العلمى والمنهجى ، أو استخدم رجال العلم منطق الإيمان والتسليم المطلق . حينئذ تختلط القيم ويحدث الصراع غير الطبيعي الذى هو ليس لازمة من لوازم الدين أو العلم ، إنما هو حالة افتعالية تحدث من انحراف رجالهما واستخدام منهج أحدهما في خدمة الآخر^(١) .

(١) الفكر الدينى في مواجهة العصر ٤١٢ .

وتزداد حدة الصراع غير الطبيعي حين يؤكد بعض العلماء أن المعارف اليقينية هي التي تقوم على التجربة العملية والملاحظة العملية ، وأن الواقع المادى بمصدر كل معرفة بل هو قاعدتها ومقياسها الموجه لها ، أما الحقيقة الدينية بوصفها حقيقة (ميتافيزيقية) غيبية ولأنها لا تنبع من الواقع فليس لها من اليقين ما للحقيقة العلمية ، وهكذا يجعلون ميدان العلم هو الطبيعة وموضوعه هو الانتفاع بالقوى الطبيعية والسيطرة عليها ، ثم يجعلون الدين مختصاً بمصائر النفس في العالم الآخر فيفصلون بين مجاليهما مفترضين أن الفئوى الطبيعية لكل منهما لا يحلها بلتقيان^(١) فهذه العلوم مهما طالت من مشكلات فليس واحد منها يتصدى لعلاج المشكلة الكبرى التي انتهض الدين لحلها ، إنها كلها تبحث عن الكائنات وليس شئ منها يبحث عن مبدئها وغايتها القصوى .

ومن الحق القول هنا بأن قصر مفهوم العلم على هذا الواقع المادى لا يخلو من تعسف واضح ، إذ مهما يكن من أمر العلم فإن تجربته خاصة وجزئية ولا تمثل إلا جانباً معيناً من العقل الإنسانى ، فالعقل العلمى عقل خاص يتكون ويتعدد بثقافة العلوم وهو بذلك يختلف عن العقل فى مفهومه العام بوصفه رؤية للوجود والأشياء فيه ، وهذا معنى لا يبعد كثيراً عن معنى الدين ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن العلوم المادية - إن كانت لا تبحث عن مبدأ الكائنات وغايتها كما هو اهتمام الدين - تستطيع أن تزجى لهذا المطلب خدمة ما من قريب أو بعيد ، ولن يستغنى الدين عن العلوم إلا لو استغنت المقاصد عن وسائلها ومقدماتها ، أو الدعاوى عن حججها وبياناتها ، وكما أن الجهول لا يتوصل إليه إلا عن طريق المعلوم كذلك الحقائق العليا لا يسمل الصعود

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٤١٦ .

إليها إلا على سلم من الحقائق الدنيا ، وإن يهدت - فرضاً - صلة بعض العلوم بالدين فإنها بما تبدد من ظلمات الأوهام تقوم بوظيفة تطهير وتنقية لا بد منها لتهيئة جو عقلي صالح لاعتناق العقائد السليمة حتى إذا ركن القالب إلى شيء كان ركونه إليه على بصيرة وبينة لا مدفوعاً بحتمية الجهل ولا متقاداً بسذاجة المحاكاة « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .

(٩ الزمر) (١)

يتمى المرء من تتبع مثل هذه المسألة إلى أنه من غير المعقول أن يكون هناك تعارض وتناقض بين أمرين لا اشتراك بينهما في موضوع واحد كما مرى العلم والدين ، وإنما العداء والتعارض حقاً بين رجالهما الذين أساء بعضهم فهم جوهر الدين كما أساء البعض الآخر فهم طبيعة العلم ووقف كل منهما موقف التكذيب والمعارضة الفكرية والإنكار لما عند الآخرين وهذا من قصر النظر عند كل منهما وفرط جهاهما وغرورها ، فإنه إذا كان الدين حقاً والعلم حقاً وجب أن يتصادقا ويتناسرا ، أما إذا تكاذبا وتخاذلا فإن أحدهما - لا محالة - يكون باطلاً وضلالاً .

إنه إذا كان من واجب الأديان أن تهادن العلوم ولا تنابذها ، وكان من الخير لها أن تستثمر كافة المعارف البشرية وتسلح بنتائجها ، فإن من الخير للعلوم كذلك أن تدع الأديان تكل ما فيها من نقص وتملأ ما تركه في النفوس من فراغ روحي ، فإن لم تفعل فلا أقل من أن تلزم شقة حياد فلا تعادى الأديان ولا تنكرها جملة فإن إنكار الدين إنكار ضمنى لأمر واقع ومعان من مادة الحياة قد يفسرها العلم ولكنه لا يخلقها وقد يتقب عن أطوارها ويفهم نشأتها ولكنه لا يستطيع أن يجاهل أو يدعى لنفسه أن يحل محلها (٢) .

(١) الدين - دراز ص ٦٨

(٢) الدين - دراز ص ٦٩ - ٧٠ .

ولقد يبدو أن شيئاً من هذا التقارب هو ما حدث فعلاً فلا العالم الطبيعي ولا الرجل الدينى — على ما طال بينهما من تعاد — يدعى الآن بحزم أنه قد وفق لحل لغز هذا الكون ، بل الحق أنه قد صار كلاهما يشك — عند نفسه هذه المرة — فى أنه هل يعرف شيئاً عن هذا اللغز أو لا يعرف ؟ ومن ثم قد صار من الممكن أن يمتزج العلم والدين امتزاجاً كان من المستحيل فى أوائل ثورة التحقيق العلمى^(١) ، وأن هؤلاء الذين أصرّوا على مبدأ الاستقلال المتبادل بين مجالى الدين والعلم قد ألحوا على معنى من الوحدة يربط بينهما بحيث أصبحت مسألة الصراع بين الدين والعلم مسألة تاريخية وأصبح من السذاجة والتخلف الفكرى أن يظل البعض معتقداً لفكرة التناقض بين العلم والدين بعد أن ضاقت دائرة الخلاف بينهما ، وحلت كثير من الشبهات والمشكلات التى كانت مجالاً للصراع بينهما^(٢) .

وعلى كل حال فقد انتهت جهود المفسرين واستقرت على التقاء العلم بالدين وقيام العلاقة بينهما على أساس روحى يوجه فيه العلم إلى نفس الأمور التى يسلم الضمير الدينى بها نفى دلالة المعارف العلمية على حقيقة متعالية بالنسبة إلينا^(٣) ، بعد أن انهار عصر اليقين العلمى بالمعنى القديم وسقطت الحاجز بين المادة والطاقة سقوطاً نهائياً ، وبعد أن بنست العلوم التجريبية من تفسير طرفى الوجود ومعرفة أصول الأشياء وغاياتها الأخيرة وأعلنت عدولها عن هذه المحاولة وكان قصارها أن تخطو خطوات إلى الإمام وإلى الوراء تاركاً ما بعد ذلك إلى ساحة الغيب التى يستوى فى الوقوف دونها العلماء والجهلاء ومفسحة يدها المجال لبقاء الأديان وخلودها^(٤) .

(١) نحن والحضارة الغربية — المودودى ص ٩٤ .

(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٤٠٩ .

(٣) لاحظ هذا المعنى واتفاقه مع ما يثبته المفسرون العلميون للنص القرآنى من دلالة

مسلكهم على الحقيقة الدينية والكشف عن الإعجاز القرآنى .

(٤) الدين — دراز ص ٨٥ ، ١٠٠ .

وعلى حين تنتهي جهود المفكرين إلى هذا ماتزال آثار تهمة التعادى الظالة بين الدين والعلم تعمل عملها في قوس كثير من المسلمين المتخدين بها والمؤمنين بتعارض الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية^(١) ، وتشهد الدراسات والبحوث في علاقة الدين بالعلم على أن التهمة قد نشأت في مجتمعات غير إسلامية وتخلقت عن النزاع الدائم بين رجال الكنيسة ورجال العلم ، ثم صدرت هذه البدعة المشؤومة والعداء المزعوم إلى المجتمعات الإسلامية التي لم تشهد ماشهدته مجتمعات الغرب من الصراع الدامي بين سلطة دينية وأخرى مدنية^(٢) .

ولقد أنشأ هذه البدعة ورمانا بها الشياطين المضللون أعداء البشرية الذين وضعوا أمامها منهج الله في كفة والإبداع الإنساني في عالم المادة في كفة أخرى وقالوا لها اختارى : إما المنهج الإلهي في الحياة والتخلي عن كل ما أبدعته يد الإنسان في عالم المادة ، وإما الأخذ بثار المعرفة الإنسانية والتخلي عن منهج الله ، وهو خداع لقيم فليس المنهج الإلهي عدوا للإبداع الإنساني كما عرفنا قبل والقيم الإيمانية بعض من سنن الله في السكون مثل القوانين الطبيعية لا انقصاص بينها ، ولقد نخدع بنجاح تحققه بعض القوانين الطبيعية مع مخالفتها للقيم الإيمانية ، ولكن هذا الانهراق والمخالفة لا تظهر نتائجها في أول الطريق بل في نهايته ، فاجتمع الحضارة المادية اليوم يرتقى في إبداعه المادى بقدر ما يرتكس في المعنى الإنساني والروحي ، ويعانى من القلق والحيرة

(١) نرى ذلك في التلاحق والتباعد بين ممارضى التفسير العلمى وهؤيديه حيث يتم كل منهم الآخر بما ليس عنده ، يتم المعارضون إخوانهم بإخضاع النصوص القرآنية للتغريات ويتمهم هؤلاء بالعداء للعالم والجمود على القديم وطرح التقدم .

(٢) راجع الأعمال الكاملة للإمام ٣/ ٣١٥ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ ، ومقال في الإنسان - بنت الشاطي ، ص ١٦٨ ، موجز تاريخ تجديد الدين ولياميه - المودودي ص ١٦٠ بين الدين والعالم - عبد الرزاق نوفل ص ١٢٩ ، القرآن والعالم - أحمد محمود سايمان ص ١٠ .

والأمراض النفسية والعصبية ما يصرخ عقلاؤه هناك لانتقادهم منهج الله ، وهو وحده العلاج والدواء ، ولقد بدأ خط صعود المجتمع الإسلامي - مثلا - من نقطة التقاء القوانين الطبيعية في حياته مع القيم الإيمانية ، كما بدأ خط هبوطه من نقطة افتراقها حتى وصل إلى الحضيض عندما أهمل السنن الطبيعية والقيم الإيمانية جميعا ^(١) .

لقد أضحي مهروج هذه البدعة - عندنا - بعد وضوح الحقيقة وانتضاح أمر هذه المقولة - واحدا من أشخاص أربعة : - إما جاهل بالعلم يعتقد أن جميع الآراء والنظريات حقائق علمية ولا يفرق بين الحق اليقيني والنظري ، أو النظري في العلم ، ^(٢) حين يسمع أن في الدين ما يخالف هذه النظريات العلمية انبرى للدفاع عنها أكثر من أصحابها وأعلن مناقضة الدين للعلم .

وإما عالم متضلع ولكنه إجاهل بالدين إن سئل عن موضع المعارضة بينها أجاب بكلام عائم عن غيبات المعتقدات الدينية التي لا تخضع للتجارب والتحليل فإذا ما طلب منه مثال واحد على مناقضة العلم للدين أجاب بجواب غامض غموض فكرته من الدين .

(١) في ظلال القرآن ١٧/١ .

(٢) معروف أن العلم الصحيح ينع إزال الظن من الآراء منزلة اليقين كما ينع إزال الفرض والتخمين منزلة الظن والترجيح فهو يحكم على القضية بمقدار ما تشهد على صحتها أو بطلانها الشواهد والأدلة فإن كانت الشواهد على صحتها قاطعة فهي حقائق يقينية ، وإن كانت الشواهد على صحتها تساوى أو تزيد أو تنقص على أدلة بطلانها فهي قضية ظنية أو نظرية لا تزال تحت البحث والتحقيق حتى ينتهي منها العلم ، فإذا أن يات بها باليقين بعد استكمال القطع بصحتها أو بالباطل بعد استكمال القطع ببطلانها ، ومن الالتفات على الحقيقة والعلم اعتقاد آراء قامت على الظن أنها حق يعتقد العلماء علما ويدافعون عنه فإن العلم هو كشف المعلوم على ما هو به في الواقع فهو يقين واليقين حق ، أما هذه الآراء فهي حدس وظنون والظن لا يخفى من الحق شيئا .

وإما شخص ملحد عاش في شكوك وأجواء تحارب الدين وتعلن أنه أفيون الشعوب ويعارض الرقي والتقدم ومن الضروري إبعاده عن الحياة الاجتماعية ، فهو يضرب صفحا عن البحث في الدين أو مناقشته معلنا - رأسا دون جدل - أن الدين يناقض العلم ويعارضه.

وإما شخص متحلل الأخلاق فاقده القيم يخشى ردع الوازع الخلقى وتأنيب الضمير الدينى أن يعكر عليه صفو شهوته ولذته ، فهو يهذي طعنا وتجريحا في الدين وادعاء بمعارضته المدنية والعلم ومخالفاته التقدم والرقي وتطور الحياة^(١).

لا ، هؤلاء جميعا وما يريدون^(٢) ويذهبون ، لأن الإنسانية لم تنصر بعد إلى الحد الفاصل الذى يفرض عليها أن تترد كافرة بالعلم أو الدين ، فلا محل للخلاف بينها أبدا ، كما لا محل للحديث في هذا الخلاف الذى يجب أن يمحى مما يتكلم عنه الناس في هذا العصر ، فما من صدام حقيقى يمكن أن يقوم بين جوهر الدين في دعوته إلى الحق والخير ، وبين جوهر العلم في سعيه الدائب لإسعاد البشر وقد قال الدين كلمته في ختام رسالاته فيبر بالعلم سجود الملائكة لآدم ، وجعل العلم قرين الإيمان وقصر خشية الله على العلماء بما يتدبرون من عجيب آيات الحياة وسنن الكون ، حيث يؤمنون بأن شيئا من هذا لا يمكن أن يكون عبثا باطلا أو تلقائية عشواء^(٣).

(١) أضواء من القرآن - عبد الفتى الخطيب ص ٤٣ - ٤٤

(٢) تعد أتوال هؤلاء حاقة من سلسلة تحاول محاربة الدين وهدمه بالتشكيك في معتقده وإظهار معارضة العلم لآياته ، ومن الأسباب التى تؤدي إلى شيوع هذه الآراء تصور العلم عن إدراك بعض حقائق الدين لاسيما الغيبية منها ، وسبق الدين لإيراد حقائق في ميدان العلم لم يصل إليها بعد فيظهر الدين وكأنه يعارض العلم ، انظر بين الدين والعلم ص ٦ ،

(٣) مقال في الإنسان - بنت الشاطىء ص ١٦٩ - ١٧٠ ،

وحين تنتقل من علاقة الدين بالعلم ، إلى علاقة العلم بالقرآن - كنص ديني
يحتوى كل الحقائق الدينية - فماذا نجد ؟ إن نظرة واحدة - هذه المرة - إلى
القرآن الكريم تؤكد لنا أن الله كما أنزل للناس كتابا مقروءا ناطقا فقد
خلق لنا الكون والطبيعة كتابا صامتا يعبر بلسان الحال عما جاء في الكتاب
بأبلغ العبارات وألطف الإشارات كما يرشدنا كتاب الله المنزل إلى طريق
العلم بما جاء في كتابه وكونه المـخلوق بما أوتينا من العقل والحكمة
والهداية .

فالحقائق التي يكشف عنها العلم إن هي إلا نوع من كلمات الله ، أو هي
كلماته الواقعة النافذة كما أن آيات القرآن الكريم هي كلمات الله الصادرة
المنزلة ، ولقد سمى القرآن فعلا حقائق أسرار الخلق كلمات في قوله تعالى :
« ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت
كلمات الله » (٢٧ لقمان) ، « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر
قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » (١٠٩ الكهف) ، والقرآن
والكون وهما مصدر الحقائق الدينية والعلمية كلاهما من عند الله وصنعه ،
أنزل القرآن بالحق كما خلق الكون بالحق ^(١) ، فلا ينبغي للإنسان طلب
الحق إلا فيها ومن ثم لا يتصور تصادم الحق مع نفسه ^(٢) .

(١) قال تعالى : « وبالخلق أنزلناه وبالخلق قول » (١٠٠ الإسراء) ، « وما خلقنا
السموات وما بينهما إلا بالحق » (٨٥ الحجر) .

(٢) راجع : الإسلام في عصر العلم - الفيرواني ص ٤٨ ، ١٧٢ ، القرآن وإعجازه
العلمي - محمد إسماعيل ص ٤٩ ، من لشارات العلوم في القرآن - عبد العزيز سيد الأهل ص ٦٢ ،
نظرات في القرآن - محمد التواتي ص ١٣ ، ١٣٢ .

فإذا بدا أن هناك تصادماً أو تعارضاً فيما أن لا يكون ظاهر النص القرآني هو المراد ، وإنما المراد به ما يوافق الحقيقة العلمية ومن ثم نبحت عن الفهم الحقيقي والتأويل السليم للنص القرآني^(١) ، وإما أن يكون ما نظنه علماً لم يرق بعد إلى مستوى الحق واليقين فنؤمن بالنص القرآني على ما ورد إلى أن يثبت ما جاء به العلم ثبوتاً قاطعاً^(٢) .

وكما لم يصح اتهام الدين بمخالفة الحقائق العلمية إلا عند من عمهم الجهل وتشبى فيهم الجلود من المتردين برداء العلم فلا يصح اتهام القرآن بمخالفة الحقائق العلمية الناتجة لأن القرآن يحمل عن هذه المخالفة وهو برىء من مثل هذا الاتهام^(٣) ؛ لما يحتويه من تشجيع العلماء وإنزالهم أعلى المنازل ، ورسمه الطريق الصحيح أمامهم للبحث العلمي واستقصاء الحقائق بأنفسهم في كثير من آياته^(٤) ، ثم لتناوله كثيراً من جوانب العلوم الفلكية والتاريخية والطبية والقانونية والاجتماعية ، واشتراكها على أضعاف ما بجميع الكتب المقدسة السابقة عليه ، وإذا كان المراد بالعلم ما ينفع الإنسان ويكون من شأنه ترفيقه روحياً وأخلاقياً واجتماعياً وتغنياً

(١) القرآن العظيم - هدايته وإعجازه - عرجون ص ٣٢٢ .

(٢) يكمل بعض العلماء القسمة العلمية للمقابلة بين الدين العام من حيث الحكم على الأشياء فيورد ما كانت دلالاته ظنية فيهما ويحتشد تمسكاً بظنية الدين إلا إذا أصبح ظني العام يقيناً فنؤول ظني الدين ليتفق مع قطعي العام كما سبق لأن الظني يحتمل وجوهاً من المعاني فلا يصح قصره على معنى واحد وإلا عد ذلك تحكماً وترجيحاً بلا مرجع ، وإذا جاء في العام أمر ظني وليس في الدين نص عليه آتينا به كما جاء في العام ، انظر أضواء من القرآن - الخطيب ص ٩٧ .

(٣) الإسلام بين أمسه وغده - محمود تاسم - ص ١٢٩ طبع الانجلو المصرية ، دت .

(٤) مثل قوله تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط » (١٨ آل عمران) ، « يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » (٢٦٩ البقرة) ، « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » (٤٤ المنكحوت) ، وانظر كثيراً من الآيات الداعية إلى العلم في ص ٣٦٧ من هذه الدراسة .

وجسماً فقد تناول كتاب الإسلام هذه النواحي جميعاً ، ولا يستطيع أحد أن يفسر قوله تعالى (أولو العلم) (من يؤت الحكمة) (العالمون) من من الآيات السابقة بالعلماء الدينيين أو العلم الدينى فقط ، إذ لا مضمون فى هذه الآيات يحصر معناها فى هذا النطاق ^(١) .

وإذا تجاوزنا هذه الحقائق البديهية إلى نوع من المقارنة بين منهج القرآن ومنهج العلم فى طلب أسرار الفطرة ابتداء من موضوعية الأشياء وروح التجرد للحق والصدق فيها مروراً بمراحل المشاهدة الصحيحة وجمع الحقائق ... وغيرها حتى اكتشاف سر الفطرة فى الأشياء والقانون الذى يحكمها — نجد التوافق العجيب الذى أشرنا إلى بعض جوانبه مفصلاً فى موضع سابق ^(٢) ، وفى آية قرآنية واحدة يجمع الله بين أطراف كثيرة من منهج العلم حين يقول : « ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً » (الإسراء) ، فالآية تحض الإنسان على استعمال العقل والسمع والبصر وما إليها من طرق المشاهدة الصحيحة ، وتوجهه إلى الوجه الصحيح فى استعمالها حين تنهأ أن يجرى مع الوهم أو الظن وتدله على طريق اليقين بإحسان استعمال هذه الواهب .

ومسئولية الإنسان عن وسائل المشاهدة والنظر عنده ليس فيها تنبيه

(١) سوف نعرف بعد أن تقسيم العلوم إلى ما هو دينى وما هو غير دينى بدعلاً بمرغم كتاب الإسلام .

(٢) مثل اتفاتها فى المشاهدة الصحيحة وطالب الدليل البرهاني والتفريق بين الحق والظن الذى لا دليل عايه وتحاكمها إلى العقل العام المطابق واستنادهما إلى اطراد الفطرة والقانون وتوافق الحقائق وعدم تناقضها ، انظر ص ٣٧٣ من هذه الدراسة .

بإحسان استعمالها وحسب بل فيها أمر بالإستمسك بما يهتدى إليه الإنسان من الحق عن طريقها ، ففي هذه الآية وحدها ثلاثة أصول هي جماع النظر العلمي :

أولها : ألا يتبع الإنسان إلا الحق المعلوم بقينا .

وثانيها : أن طريق الوصول إلى الحق هو المشاهدة الصحيحة والتفكير الصحيح .

وثالثها : أن على الإنسان أن يتمسك بما يصل إليه من الحق عن طريق المشاهدة والتفكير^(١) .

والسؤال الآن : إذا كانت الحقيقة العلمية تتفق مع الحقيقة الدينية وتطابقها وبخاصة الحقيقة القرآنية ، فهل يجوز تفسير كل منها بالأخرى ؟ وبعبارة أكثر تحديداً هل يجوز ربط الحقيقة الدينية والنص القرآني ، وتفسيرهما بالحقيقة العلمية ، كما يجوز الاهتداء والتعرف على الحقيقة العلمية بالحقيقة القرآنية والنص القرآني ؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فماذا نصنع إزاء ما نعرف من ثبات الحقيقة القرآنية وتغير نتائج العلم ؟ وماذا يكون موقفنا من الآيات القرآنية — التي تفسرها بمقتضى العلم من هذا الارتجاج الذي يظهر فيه علم قرن مضى كأنه عبث أطفال إلى جانب علم القرن الذي يليه ؟ وهل معنى ذلك أن نلتزم في فهم القرآن بما فهمه المخاطبون به لأول مرة كما يقترح بعض الدارسين ؟ وإذا كان ذلك الاقتراح هو الحل المفضل عند بعضهم فكيف تصح دعوة القرآن كل الناس إلى التدبر

والتأمل والتفكر ؟ بل كيف يصح أن يكون معجزاتهم وهو يطالبهم بفهمه
على مقتضى أفهام من سبقوهم ؟

أسئلة كثيرة تعكس موقف المفسرين العصريين من التجديد العلمى فى
تفسير القرآن الكريم وتشكل أهم القضايا التى اهتم بها المفسر العلمى
ويتوقف على نجاحه فيها كسبه لمشروعية التفسير العلمى وهو ما نحاول أن
نعرض له فى قضية القضايا فى المبحث الثانى اكتفاء بها عن سائر قضايا هذا
الاتجاه التى ترد إشارات لبعضها فى علاج هذه القضية الكبيرة .

قضية القضايا - تفسير القرآن بالعلم والعلم بالقرآن (١)

كان الحديث - وما زال عن صلة القرآن الكريم بالعلم والأفكار العلمية الحديثة ، لا يصادف عند جمهور المسلمين إلا ازوارا كشفنا عن بعض من مسئوليته من قبل أما خاصة المسلمين من المتخصصين وغيرهم ممن ألقوا بالهم لهذه القضية فقد انتهى اهتمامهم بها ، واجتهادهم فيها إلى أحد موقعين : إما المعارضة والإنكار والخشية والقلق من أن يعثر الخطأ نتائج العلوم وأفكارها الجديدة أو يطرأ عليها التعديل ، فينسحب هذا على كتاب الله ونضار قضايا الإيمان ، وإما موقف التشجيع والدعوة - أو على الأقل - عدم الممانعة من التفسير العلمى لما تأكد لديهم من أن العلم الصحيح لا يجافى أبدا دين البطرة وأن الطريقة العلمية الحديثة هى - على الحقيقة - طريقة القرآن .

ولقد عرفنا بعضا من اعتراضات الأولين وحججهم ، وناقشناها في

(١) قد يبدو هذا العنوان غريبا ولكننا نؤمن أن ما عرفناه ونعرفه بعد من التقاء الحقيقتين الدينية والعلمية كأنهما وجها عملة واحدة تاض بذلك ، فالنص الدينى يفسره ويوضحه العلم الحق ، كما أن هذا الأخير - فى طريقه إلى اليقين - يستوضح النص الدينى ويسترشده به لما للنص الدينى من سبق إلى تقرير الحقائق ليس فى ميدان العلم التجريبي فحسب ، وإنما فى كل الميادين والمجالات التى لا يطلع العلم فى ارتياد آفاقها ، والأمتة عديدة تملأ كتب التفسير العلمى وكلها تشهد باقتناء العلم أثر الخبر القرآنى الذى لم يباينه العلم بعد . راجع : اقتناء العلم لخبر القرآن عن متعلق الدواب والحيوان والطيور والهوام : القرآن والعلم - أحمد محمود سليمان ص ٥٠ وتأين القرآن للعلم فى قوله بأن الكون كله كان شيئا واحدا قبل أن توجد فيه أرض أو نعيم أو سديم : الإسلام فى عصر العلم - الضراوى ص ٢٢٩ وانظر فى عرض حداثيات العلم وفروضه ونظرياته على كتاب الله واسترشاد العلماء فى فرض فروضهم : الإسلام فى عصر العلم ص ٢٢٣ ، ٢٦٥ ، ٣١٥ .

موضعها لارتباطها بالاتجاه التجديدي عند أصحابها وأشرنا بإجمال إلى أن المعارضين يحاكون أصحاب التفسير العلمي بما ليس عندهم ولا هو من مبادئهم ، وأن الاثنين لا يتكلمون لغة واحدة ، ويجرى كل منهم في ميدان غير ميدان الآخر ولو أخلص كل منهم طويته وتجرد للحق لتنبهوا إلى ما يمكن التقاؤهم حوله واتفاقهم عليه ، وهو ما يند على الدوام من أقوال المعارضين للتفسير العلمي رغما عنهم ويفرض نفسه عليهم وسوف نحاول هنا أولا أن نجمل ما يراه هؤلاء ليكشف بنفسه عما فيه من حق أو تهاافت وادعاء في هذه المعارضة لمعقب عليه بآراء أصحاب التفسير العلمي ودعائم اتجاههم وردودهم ومناقشتهم لاتهامات أصحابهم .

وفيا بقوله هؤلاء — إن الآيات التي جددت أهداف القرآن أبانت في إيجاز أنه كتاب هداية تمثل في حدودها قيم التربية والتوجيه والعظة والتذكير فلاوجه لتحميل ألقاظه أو آياته مالا طاقة لها به والخروج بها عن الإطار الذي وضعه الله لها (١) فالقرآن الكريم متجه إلى رسالة أعظم من هذه الكشوف العلمية التي هي حلقات متتابعة في سلسلة التجارب الإنسانية ، وقد نجد في القرآن الكريم إشارات مابرة إلى بعض العلوم ولكنه لا يوجه إليها عنايته توجيهها مباشرا ، وإنما يكتفي بتشجيع المؤمنين على اكتساب العلوم والمعارف ، وعلى الاستفادة من الكون الذي سخره الله لهم ليعمروه ويكشفوا أسرار (٢) .

(١) نحن والقرآن — محمد عبد الله السامح ص ٤٠ .

(٢) مفهوم هذه المقولة تقرر غرض القرآن على الهداية الناشئة عن التأمل في مضمون ما يورد القرآن من آيات تعرض للعلوم ، لكن ألا يمكن أن يصحب هذا الغرض تضمين النص القرآني الحقيقة العلمية بوصفه نصا معجزا ؟ وبعبارة أخرى : إذا كان المقصود من تعرض القرآن للآيات الكونية والعلمية هو الهداية فحسب ، فهل يمكن أن يكون تعرضه لها على نحو يمد عن الحقيقة العلمية ؟ ولماذا لا يكون من غرض القرآن تحقيق الهدى من هذا ؟ .

أما هؤلاء الذين اتجهوا إليه بالتفسير العلمي فقد اندفعوا إليه شعورا منهم بعقدة الضعف والدهشة أمام التفوق العلمي للغاوى المستعمر ، وما ساءل عليهم من إلحاح فكرى وثقافى وحين كانت القضية المطروحة على الأمة - بعد أن صدمها التفوق الحضارى للغرب ، وأرهقتها عقدة الشعور بالنقص التى سهر الاستعمار على ترسيخها فينا - هي أن تأخذ بأسباب العلم لتستأنف خطاها من حيث توقفت في القديم من تاريخها - ذهب كثير من المفسرين - يحاولون تعويض ما فات أمتهم من سبق في مضمار العلوم - إلى تلمس تفاسير تثبت سبق إشارة القرآن إلى هذه العلوم أو احتوائها لها وتطمئن جماهير الأمة بما تقدم لها من محاولات ساذجة تجد فيها الراحة من مهانة الإحساس الباهظ بالتخلف .

ويتساءل هؤلاء أمام هذه الفتنة وعقدة الدهش والاستهواء : هل من سبيل يؤمن وجود الأمة سوى أن يكون فهمنا لكتاب الإسلام محررا من كل الشوائب المقلحة والبدع المدسوسة بأن نلتزم في تفسيره ضوابط منهجية تصون حرمة كلماته فترفض بها الزيف والباطل ونقتي أخذة السحر وفتنة التمويه وسكرة التخدير (١) .

(١) انظر القرآن والتفسير المصرى - بنت الشاطىء ص ٥ ، ٣٨ ، ٣٩ ، وعلى حين ينظر هنا إلى تفسير الجواهر لطنطاوى جوهرى على أنه مخدر وإلهاء للأمة بما يحط من قيمته ويباعد بين الناس وبينه ، نجد أن ذلك الهدف عينه هو ما تهدف إليه دوائر الاستشراق في نظرتها إلى تفسير الجواهر، فهل يمكن أن يلتقى النيورون على كتاب الله ودينه مع المناهضين لها على هدف واحد وحقيقة واحدة ؟ اللهم لا . لقد رأى المستشرقون في تفسير الجواهر مجرد انطباعات معام ، وقالوا فيه ما لم يقله معارضو التفسير العلمى ، ليس لأن ما قالوه فيه حق ، ولكن لما رأوا فيه من تنبيه المسلمين ودعوتهم إلى اليقظة والتعرف على أسرار كتابهم ومصدر القوة في دينهم . . . وغير ذلك مما فيه خطورة على المستعمرين ومقاومتهم السياسية ، الأمر الذى يفسر لنا جهودهم فى عمارته ومنع انتشاره خارج مصر حتى لا يطلع المسلمون على ما فيه من حقائق العالم الحديث ، التى لا يريد المستعمرون المسلمين الانتفاع بها والنهوض للحاق بهم .

وفما يقولون : إن المفسر العلمى يتطرق فى تأويل الآيات فىفسد معناها ويوهم القارئ احتواء القرآن على علوم الأولين والآخرين ، بل حتى العلوم التى ستهتدى إليها عقول البشر فى المستقبل القريب والبعيد ثم يبنى على هذا الوهم تأكيد الإعجاز العلمى للقرآن الكريم ، ويعجب صاحب هذا القول من جهود تضييع سدى لعلماء الدين والمهندسين والأطباء الذين وكل إليهم المجاس الأعلى الإسلامى وضع تفسير علمى للقرآن الكريم فى محاولة إثبات شئ للقرآن هو فى غنى عنه وخير له أن يكون فى غنى عنه^(١) ، فلا حاجة بالقرآن إلى مثل هذا الادعاء لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير وخير ما يطلب منه فى مجال العلم أن يبحث على التفكير ولا يتضمن حكماً يشل حركة العقل أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم^(٢) .

وفضلاً عن أن التفكير فى أن يكون فى القرآن إعجاز علمى هو خروج بالقرآن عن مفهومه الذى أراده الله لنا — فإن المتعصبين لفكرة الإعجاز العلمى للقرآن يجانبهم الصواب حين لا يقفون عند حد المفهوم للنظ الإعجاز ، وهو الإتيان بشئ خارق للعادة يعجز عنه البشر ... أما العلم بسائر نظرياته فمن صنع البشر ولا يصلح قاعدة للتحدى حيث لا تتمتع نظرياته بصفة البقاء ، وفى كل يوم تظهر نظريات جديدة ، وسيظل الفكر البشرى ينتج إلى ما شاء الله^(٣) ، كما أن القول بفكرة الإعجاز العلمى لابد أن يقترن

(١) نحن والقرآن — السهام ص ٤١ .

(٢) الفاسفة القرآنية — المقاد ص ١٢ ، ١٨٠ .

(٣) من الواضح الملاحظة السكامة هنا فليس التحدى بمقائق العلم فى آيات القرآن من وجه عدم استطاعة البشر الوصول إليها إنما من وجه ورودها على لسان عربى أمى لم يشهد زمنه قدما فى العلم وما فى ذلك من دليل على صدق من زعم أنها من قىل الله .

بضغط على الآيات حتى تستجيب ، وبالتماس تفسيرات لها لا ترتبط بمفهومها الذي أراده الله في شيء (١) .

وفيما يقوله هؤلاء : إننا لا ننكر أن القرآن لا يمكن أن يعارض العلم ... أما الذي ننكره فهو الضغط على الآيات القرآنية إلى درجة الشطط والاعتماد على قوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٣٨ الأنعام) لتعريف بما لا يعقل ونزعم أن القرآن ليس كتاب علم فحسب بل هو مصدر لكل نظريات العلم الحديث (٢) .

وفيما يقوله هؤلاء عن التفسير العلمي — خاصة للآيات الكونية — : إنه دعوى لا دليل عليها ولا حاجة للمؤمنين بها وأن هذه الآيات يجب أن تفهم على ما فهمه المسلمون الأولون حيث قالوا: هذا شيء تؤمن به ولا نصوره تصويراً واقعياً ، والذين يفسرون الآيات الكونية تفسيراً علمياً يدلون بذلك على ضعف إيمانهم ، ولو كانوا مؤمنين حقاً ما كانت بهم حاجة إلى شيء من ذلك بقوى به إيمانهم ، فليس مقصوداً بالآيات الكونية غير الوعظ ، والتفسير الحق هو الذي يقربها من أذهاننا تقريباً يؤدي إلى الموعظة والهدى ، وكل تعمق في تصويرها تصويراً واقعياً هو بدعة حمقاء (٣) .

ونأخذ معارضة التفسير العلمي عند بعض هؤلاء شكل التعصب والقذف بالجهل وعدم الإيمان حيث تعقد الفصول لمناهضة الاتجاه العلمي وتنصب

(١) نحن والقرآن — السمان من ٣٩ ، ٤٢ وانظر الرسالة القرآن وهذا الشطط من ١٩ ، ٢٢ عدد ١٦/٧/١٩٦٤ ، ولاحظ هنا ما تنطوى عليه عبارة مآرض التفسير العلمي من معرفة وفهم مراد الله وهو ما لم يزعمه أو يقطع به أحد من المفسرين والعلماء .

(٢) الرسالة — القرآن وهذا الشطط من ٢٢ عدد ١٦/٧/١٩٦٤ .

(٣) الذكر الحكيم — محمد كامل حسين من ٥٩ .

المحاكم لمحاكمة أصحابه والداعين إليه وصاحبهم على مشائق المنحرفين عنهم والمتلبسين بهم وهم منهم براء .

وتحت عنوان « التفسير العلمى بدعة حمقاء » يقول صاحب كتاب « الذكر الحكيم » : « كنت أحسب أن أمر هذه البدعة لا يعنى به أحد ولا يقام له وزن ، حتى اعتنقها طبيب كبير ، وقال بها قاض ممتاز ودافع عنها كيميائى معروف ، وخيل إلى الناس أن مفكرين وعلماء من هذا الطراز إذا قالوا : إن العلم الحديث موجود فى القرآن فلا بد أن يكون قولهم حقاً (١) .

وقد حمل الخوف من انتشار هذه البدعة صاحب هذا الكلام على تنقيدها فلنر ماذا قدم فى قضيته غير الرفض المجرد أو الاتهام والتجريح والظعن الذى لا يهبط إليه قدر العلماء أبداً ، وفى رأينا أنه إذا كانت القضية الراجحة لا يفسدها شئ مثل الدفاع الفاسد كما يقرر الكاتب نفسه — فإن ما قدمه صاحبنا فى قضية رفض التفسير العلمى وتنقيده بدعته قد أضر بقضيته من حيث رجا أن يكون قد وأد هذه البدعة إلى غير رجعة (٢) .

فالكاتب يفترض — مع حسن الظن بأصحاب التفسير العلمى — أنه لم يحملهم عليه إلا رغبتهم فى الدفاع عن التنزيل الحكيم لما رأوا أن العلم الحديث بلغ من الرقى مبلغاً لا ينسکر ، وخشوا أن يظن الناس أن هذا العلم خلف الأديان والكتب المنزلة وراءه ، وظنوا أن مما يدعم الإيمان أن يعرف الناس أن الكتب المنزلة لم يفتها ما أسفر عنه التفكير العلمى ، وحسبوا

(١) الذكر الحكيم ص ١٨٢ .

(٢) الذكر الحكيم ص ١٨٤ ، ١٩٠ .

أن مما يرفع قدر التنزيل أن تستمد البراهين على صدقه من الحقائق العلمية الحديثة .

وهذا التفكير — كما يقول — خطأ قام على وهم فاسد ، فليس للكتب المنزلة صلة — هكذا — بالعلم الحديث ، ولا يضيرها في شيء أن تكون بمنعزل عن هذه العلوم ، ولا ينقص من قدرها أن يبلغ العلم من الرقي ما يبلغه... بل إذا استطاع الإنسان أن يخلق نفسه ما كان في ذلك مساس بوجود الله وقدرته ولا يكون هذا طعناً في الأديان^(١) .

ولقد كان يقال على سبيل المزاح : إن « الرادار » مذكور في القرآن لأن الله سبحانه وتعالى يقول : « ويخلق ما لا تعلمون » (١٨ النحل) ، وليس على هذا القول غبار مادام مزاحاً بريئاً ، ولكن لا يصلح عقلاً أن يؤخذ هذا القول مأخذ الجد ، وأن يعد من دعائم الإيمان ، وأن يتحدث عنه علماء على أنه من دلائل الإعجاز ، ولعل القائلين بذلك ظنوا أن أحداً لن يعترض عليهم ما دام الأمر متعلقاً بإعجاز القرآن حيث يرى المسلم حرجاً كبيراً في تفنيد قول يراد به إثبات هذا الإعجاز خوفاً من أن يمتد الشك في البرهان إلى الشك في الإعجاز نفسه ولكن هذا دافع فاسد عن إعجاز القرآن ، ويخشى منه على قضية الإعجاز نفسها^(٢) .

فلذا ما أساء الكاتب الظن بهؤلاء ، فليس وراء بدعتهم — عنده إلا رغبته في خداع الناس بوهومونهم أنهم جمعوا بين العلم بالقرآن والعلم بالعلوم

(١) السابق ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) الذكر الحكيم ص ١٨٤ .

الحديث وأنهم أصابوا منها حظاً عظيماً وهذه سبيل سهلة في بلوغ غاية شريفة دون جهد كبير ومن غير طريق الحق ، والقائلون بهذه البدعة إما أن يكونوا جاهلين بالقرآن والعلم أو مخادعين للناس إن كانوا بهما حالين^(١) .

ويتنقل الكاتب من الرفض والاعتراض والهجوم إلى بيان خطر التفسير العلمي ليعود من حيث أتى بالهجوم والالتهام ويتساءل : سيقال وما ضر ذلك على الدعوة إلى الإيمان بإعجاز القرآن ؟ ثم يجيب بقوله : الواقع أنه يكفي في بيان فسادها أنها ليست حقيقة ، وهذا وحده يقضى على ما يمكن أن يكون لها من فائدة ، ودعوى فائدة هذه البدعة في تقوية الإيمان بالقرآن دعوى سخيفة ، والقرآن في غير حاجة إلى مثل هذه البراهين العقيمة ووجه الخطر فيها أن أهل القرآن يظنون أصحابها علماء ، وأهل العلم يظنونهم متفهمين في القرآن ، والحقيقة أنهم لا يعرفون العلم ولا القرآن ، مما يكتن مقامهم عظيماً .

ويستطرد الكاتب في رأيه ليكشف لنا عن محاربته وهجومه في غير الميدان الذي يحارب فيه المفسرون العلميون ، وحين يضرب الأمثلة على مالا يصح القول به في القرآن من هذه البدعة يكشف مرة أخرى عن أن محل هجومه هم المنحرفون العصريون من أصحاب الآراء والأهواء والنظريات غير الناجية التي يربطون النص القرآني بها ، ويفهمونه تبعاً لأهوائهم وآرائهم وما يحيط بهم من أفكار ونظم^(٢) ويسأل الكاتب هنا كيف يريد هؤلاء أن يظل

(١) الذكر الحكيم ص ١٨٤ .

(٢) كان هؤلاء الدخلاء — في الحقيقة — م سبب مناهضة التفسير العلمي وإصنام السكينة أسماعهم لغاوضيه ، بما اندفعوا إليه من حب الابتكار في تفسير الآيات والاسراع بربطها بمكتشف من العلوم حديث ، حيث ماؤا الصحف بهرائهم وتمحلاتهم السكاذبة ، وادعائهم أن القرآن أتى إليهم بأسراره فهم قد يرون أن يستطيعوا منه تضاييا العلم الحديث وهم بذلك يخطون خبط عشواء .

القرآن هاديا للناس إذا دأبوا على تأويله حسب تغيرات العلم الحديث ، وهو سريع التقدم والتغير . . . أليس من الحق أن نجد هذا تحريفا للكلام عن مواضعه ، فيكون بذلك معصية وإثما ، هذا التفسير هو ما أسميه « التفسير الحرابوى » يلبس به المفسرون لكل حال لبوسها وليس أدل عليه من قول أحدم : النظام الديمقراطي الاشتراكي التعاوني موجود في القرآن ، وساق دليلا على ذلك آيات كثيرة منها قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى » (٢ المائدة) .

ولا يشك الكاتب في أن مثل هذا المفسر نفسه ربما دافع عن النظام الرأسمالي بقوله تعالى « فلكم رهوس أموالكم » (٢٧٩ البقرة) وعن « الديكتاتورية » بقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٥٩ النساء) وعن النظام البرلماني بقوله تعالى : « وأمرم شورى بينهم » (٣٨ الشورى) والقرآن مزده عن هذا العبث الذي يجعله جماعا للمتناقضات ، ويجعله نكأة يعتمد عليها كل إنسان في تحييد ما يريد ، والواقع أن القرآن لا يتعلق بهذه النظم ، بل هو هدى للناس في أمور الإيمان ، ولا شأن له بهذه المعلومات الكونية الدنيوية (١) .

والقائلون بهذه البدعة يطلبون إلى رجال العلم أن يتدبروا القرآن ، ويقولون إن العلماء سيجدون فيه من علومهم الشيء الكثير كقوانين الجاذبية والنسبية وغيرها فهل يؤمنون بذلك حقا ؟ أم أنهم يريدون من رجال العلم أن يؤمنوا بالقرآن لموافقته علم اليوم ؟ فكيف إذا كشف هؤلاء العلماء علما جديدا ؟ أيقبل إيمانهم بالقرآن ؟ أم يعودون إلى تأويل جديد ؟ أليس في هذا الضلال خطر

على ما يجب للقرآن من قدس من حيث هو هداية للناس (١) ؟

ومها يكن من معارضة هؤلاء وغيرهم ، ومها يكن لحججهم وحيثياتهم من صدق أو غيره ، فإن ما بلغت النظر في تجديد التفسير هو أن هذا الاتجاه العلمى فى التفسير وشيوعه قد أصبح حقيقة معروفة ، وهو آخذ فى الزيادة والتدرج إلى مزاحة الاتجاهات الأخرى حتى ليكاد يخلو له الميدان اليوم ، سواء رضى منكروه أم لم يرضوا ، وتلك نتيجة طبيعية لما يؤديه دور العلم اليوم فى حياة البشرية حيث أصبح العلم وحده بكل ما قدم لحضارة الإنسان من قدرة وسيطرة على كثير من مظاهر الطبيعة موضع التقدير والانبهار العقلى هذا فوق أن مسألة الاستعانة بالعلوم فى تفسير النص الدينى تكاد تكون ظاهرة عامة فى التفكير الدينى الحديث جملته وإن كانت أكثر وضوحا فى تفكير المسلمين — وبخاصة المفسرون منهم — إذ يبدو أن الاشتباك بين الثقافات المتعارضة فى العصر الحديث وتجدد النظر العلمى إلى أمرار المادة وحقيقة المخلوقات المادية على نحو لم تسبق له سابقة فى تاريخ الحضارات — قد دما إلى هذا التأمل الجاد فى العلاقة بين العلم والدين ، ولقد شارك فى هذا النظر أبناء الديانات الأخرى من المسيحيين واليهود والبراهمة والبوذيين ويندر أن تطلع على صحيفة من صحفهم تدرس المباحث اللاهوتية إلا رأيت فيها محاولات شتى لإعادة تفسير العقائد الكونية عندهم على ضوء العلم العصرى كما يقولون (٢) .

ولقد بدأ التفسير العلمى حديثا خافتا يتلمس دوائس شرعيته من هنا وهناك حتى وجد المناخ الطبيعى للإعلان عن هويته ، ولانبالغ فى الزعم

(١) الذكر الحكيم ص ١٨٨ وبني الكتاب مقالاته هذه بتسجيل السخف على هذه البذرة الحمقاء التى كان دافعها سخيفا ، وغايتها سخيفة وتفتكير الذى أدى إليها سخيف ، لأن هذا كله بعيد عن الحق انظر ص ١٩٠ .

(٢) الفلسفة القرآنية — العقاد ص ١٧٢ — ١٧٣

بأن هذا المناخ لم يكن شيئاً آخر سوى ما قرره المفسرون الهدائيون من أن القرآن لا يمكن أن يحتوي على تعليم يتعارض مع حقائق العلم ، ليتدرج التفسير العلمي بعد إلى الاعتقاد المبهم باحتواء القرآن على معطيات العلم في القرون الأخيرة ، ثم أخذ المفسرون في تفصيل الكلام ليبان هذه الدعوى ، ووجدنا من شفقوا بإثبات التوافق بين الآيات والعلم الحديث ، وما زال أنصار التفسير العلمي يزدادون بزيادة تلاقي العلم الحديث مع ما أشار إليه القرآن الكريم جملة أو تفصيلاً من الحقائق العلمية المقررة التي لا تقبل الجدل وتدل على إعجازه السماوي^(١) وينمو اتجاه التفسير العلمي كلما حقق العلم جديداً فأثبت ما أشار إليه القرآن منذ مئات السنين وهو ما نعى بثفصيله في هذا المبحث كما وعدنا .

وبادئ ذي بدء يقرر المفسر العلمي بأن القرآن الكريم « بآثاره النامية معجزة أصلية في تاريخ العلم كله على بساط هذه الأرض من لدن ظهر الإسلام إلى ما شاء الله »^(٢) فإذا كان القرآن الكريم في نظر بعض المفسرين المجددين كتاب دين وهداية لا ينظر فيه ولا تفسر آياته إلا في ضوء هذا الاعتبار ... وإذا كان في نظر بعض آخر هو كتاب العريية الأكبر وفنها الأقدس أو حتى كتاب الإنسانية كلها فلا تفهم آياته ولا يحق البحث فيه عن أغراضه ومقاصده إلا بعد فهمه فهماً أدبياً . . . لقد كان القرآن الكريم في نظر المجددين من المفسرين العلميين ذا رسالة عملية أيضاً ، ولعل قضية العلم فيه أبرز قضاياها وأكثرها بسطاً وإفاضة وأشدّها اهتماماً وعناية، وإذا سميت الكتب والأسفار

(١) وذلك مثل حديث القرآن عن نشأة الجنين في بطن الأم خلقاً من بعد خلق في

ظلمات ثلاث .

(٢) إعجاز القرآن — الرافعي ص ١١٤ .

أو أخذت عناوينها من أهم قضاياها فمن الممكن أن يكون القرآن كتاب علم أيضاً .

والحقيقة أنه كتاب جمع فأوعى ، وإنك لتجد فيه كل ما تريد برغم قول البعض إنه كتاب تشريع ومعاملات ، أو كتاب تأمل وعبادات ، أو كتاب توحيد وإيمان ، أو كتاب بلاغة وأدب ، ولقد أثبت التقدم الفكري في العلوم أنه كتاب علم جمع أصول العلوم والحكمة وكل مهتحدث من العلم^(١) ، وقد استخرج بعض علمائنا من القرآن ما يشير إلى مستحدثات الاختراع وما يحقق بعض غوامض العلوم الطبيعية . . . ولعل متحققاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر فيه ، وكان بحيث لا تعوزه أداة الفهم ولا يلتوى عليه أمر من أمره لاستخرج منه إشارات كثيرة توميء إلى حقائق العلوم ، وإن لم تبسط من أنبائها ، وتدل عليها وإن لم تسم بأسمائها . . . ولو جمعت أنواع العلوم الإنسانية كلها ما خرجت في معانيها من قوله تعالى : « في الآفاق وفي أنفسهم » (٥٣ فصلت)^(٢) .

أما من يقولون إن القرآن ليس كتاب علم فقد فاتهم أن أول آية نزلت فيه هي الأمر بالقراءة ثم تكرر الأمر في الآيات التالية لها ، والدعوة إلى العلم بالقلم والكتابة ، ومن يعارض في ذلك فليتدبر آيات القرآن الكريم وليحصنها عدداً ليجد منها خمسين وسبعائة آية كونية وعلمية^(٣) ، ومن اللافت للنظر أن القرآن تحدث عن العلم في آيات القرآن تلقائياً وأنزل ناموس النبات وعجائبه

(١) القرآن والعالم الحديث — عبد الرزاق نوفل ص ٢٧ .

(٢) إعجاز القرآن — الرامسى ١٢٨ .

(٣) القرآن والعالم الحديث — نوفل ٢٩ ، وباقي آيات القرآن التي مجموعها ست وثلاثون ومائتين وستة آلاف موزعة على موضوعات القرآن من التشريع والمعاملات والعبادات والمقامات والتوحيد والتأمل وقصص الأنبياء والسابقين .

والنجوم وغرائبها والطبيعة ومظاهرها وقرأها النبي ﷺ للمسلمين بغير سؤال من أحد ، أما آيات النحر والمحيض ، ومعاملة اليتامى وغيرها ، فإن القرآن لم ينزلها إلا بعد السؤال عنها ، وفي هذا تقديم واضح لركيزة أساسية من ركائز الفكر الإسلامى والإنسانى وهي العلم .

فرسالة القرآن الحقيقية أنه كتاب لا تخلق جدته على مر الزمان ، وما فيه من هدى للناس إنما يقوم على العقل والعلم الذى ينفع الناس ويدين له علماءهم ، واحواؤه لهذا العلم ليكون آية له فى نشر دعوته كلما انتشر العلم بين الناس ، وحجة قائمة على أهل العلم بصدق دعوته كلما اخترق العلم أستار الطبيعة وكشف عن حقائق الموجودات^(١) فالقرآن مشتمل على كثير من أمور العالم الكونية والاجتماعية وكثير من المسائل العلمية والتاريخية التى لم تكن معروفة وقت نزوله ، ثم عرفت بعد ذلك بما انكشف للباحثين والمحققين من طبيعة الكون وتاريخ البشر ، وسنن الله فى الخلق ، وأنه موافق لما تجد من العلم الحق والتشريع العدل ، أو غير مخالف له^(٢) ، ولقد أجمل القرآن الكريم الكلام عن ذلك كله وعن آياته فى السموات والأرض وفى الآفاق والأقنص ، وهو إجمال صادر عن أحاط بكل شىء علماً ، وأمرنا بالنظر والتفكر والسير فى الأرض لنفهم إجماله بالتفصيل الذى يزيدنا ارتقاءً وكالا ، ولو اكتفين من علم الكون بنظرة فى ظاهره لسكنا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمة^(٣) .

ومن هنا تبدو الحاجة إلى التفسير العلمى لمثل هذه الآيات ، فالتأمل فى

(١) معجزة القرآن فى وصف الكائنات — حتى أحد من .

(٢) تفسير المنار ٢٠٨/١ ، ٢١٠ وانظر إعجاز القرآن — الرافى من ١٢٩ .

(٣) تفسير المنار ٢٣/١ .

حديث القرآن عن الكائنات يرى في ألفاظ آياته وعباراتها فوق معانيها الظاهرة معاني أخرى دقيقة ، تنطوي على أصول وجوامع من العلم الواسع الدقيق عن الكائنات الذي لم يكن معروفاً من قبل ، ولم يتعرف عليه إلا بعد انتشار العلم الحديث ، وتكشف هذه المعاني الدقيقة للمتأملين من أصحاب العقول على ضوء علمهم الخاص إما من صريح النص حيناً وإما من إشارات ورموز فيه حيناً آخر ، واختتام هذه الآيات بمثل قوله تعالى : « قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون » (٩٧ الأنعام) ، « لقوم يفقهون » ، « لقوم يتفكرون » (٩٨ ، ١٢٦ الأنعام) - يدل على أن ما تنطوي عليه من معاني دقيقة إنما هي موجهة إلى أهل النظر بصفة خاصة وهم المقصودون بأمر كشفها ومعرفة(١)ها .

وإذ قد ثبت ثبوتاً عقلياً وعملياً أن كثيراً من الحقائق الناجمة التي أيدها العلم الصحيح تتفق مع ما أشار إليه القرآن الكريم في حكم آياته فإن من الضروري أن يتعاون في تفسير القرآن الكريم العالمون بأمرار التشريع وفقه اللغة وبلاغتها ، والعلماء المتخصصون في مختلف العلوم حتى يمكن أن نقول : إننا قد قمنا بما يفرضه علينا القرآن من استخدام العقل والانتفاع بنتائج البحث والنظر في خلق الله العجيب لبناء صرح إيمان قوي ثابت يجمع فيه المؤمن بين الدين والتسليم من جهة والعلم والمعرفة من جهة أخرى خاصة أن تراث المسلمين ليس فيه ما يوضح هذه الحقائق إلا إشارات ورموز لا تغني غناء البحث الجاد عن طريق العلم ووسائله المستحدثة(٢) ، ويا حبذا لو تولى هذا

(١) معجزة القرآن في وصف الكائنات ص ١ - ٢ .

(٢) معجزة القرآن في وصف الكائنات ص ٢٦ ، وانظر القرآن العظيم هدايته وإعجازه

في أقوال المفسرين - عرجون ص ٧٧ .

الأمر هيئة إسلامية رسمية من أهل البصر والاختصاص تتولى توحيد تفاسير القرآن الكريم في تفسير واحد يكون هو المعتمد ولا يخرج غيره على الناس ، على أن يعاد النظر فيه على رأس كل قرن لإضافة ما قد يكون أظهره العلم من حقائق جديدة تضاف إلى معاني الآيات ^(١) ، وتشرف من بعيد على كل بحث في القرآن أو الحديث فتحفظ عليهما حرمتها ، ولا يكون البحث فيهما خوضاً يخوضه من يشاء بلا رقيب ولا حسيب .

ومن الطريف أن نجد المفسرين العلميين وحدهم دون غيرهم من المجددين — وهم المستهدفون وحدهم لمعارضة اتجاههم — هم الذين ينادون بمثل ذلك ، ليقدر أطمأن هؤلاء إلى ما يأتيهم من طريق العلم ، لاحتكام أهله — عند الاختلاف — إلى التجربة العلمية التي هي في الواقع تحاكم إلى الله سبحانه ، لأنها تحاكم إلى سنته التي لا تبدل ولا تتخلف ، وليس الحال كذلك إذا اختلفت الأنظار في القرآن كل يرى وكل يقول وكل يدفع عن رأيه ونظره ولا حكم بينهم بخلاف ^(٢) .

ولقد شاء المفسر العلمي ألا يقف مكتوف الأيدي أمام الحقائق العلمية الحديثة وما يراه من أصول وإشارات لها في القرآن ، وبداله أن تجاهل هذه الحقائق وإبعادها عن مجال التفسير ربما يخلق في نفوس الناس صراماً خطراً بين الدين والعلم — أو على الأقل يساعد موقفه السلبي على ذلك — ورأى من الضروري الاستعانة بوسائل جديدة من أجل تعميق الشعور الديني لدى المسلم والدفاع عن العقيدة ضد أعدائها حتى لا يحدث القصاص الخطر الذي يهدده

(١) بين الدين والعلم ص ١٠١ .

(٢) الإسلام في عصر العلم — الغمراوي ص ٢٦٥ .

الشخصية ، ويورث انقساماً حاداً في الفرد ، فهذا التوافق بين حقائق الدين والعلم يخدم في الحقيقة الجانب النفسى من المسلم المعاصر أكثر من خدمته لقضية الإعجاز^(١) ، فيبقى الدين هاملاً حيويًا فعالاً في النفوس ، ولا ينفرد العلم بالميدان ويعيش بلا مسيطر ، فيحدث تخريبه المدمر حين يتزايد اعتماد الناس على العلم ، ويتناقص اعتمادهم على الله ، وإن هذا التوازن السعيد بين العلم والإيمان هو الرسالة الحقيقية التى يحاول أن يضطلع بها المفسر العلمى اليوم وهى الرسالة التى تحفظ للدين مكانته الحيوية فى حياة المسلم اليومية^(٢) .

كما صدر المفسر العلمى عن مبدأ آخر هو محاولة البحث عن مركب ثقافى تستجمع به الأمة شخصيتها الحضارية بعد شتات ، وتمتلىء به الهوة العميقة والفجوة الواسعة بين الفكر الدينى المرتبط بماضى الأمة والفكر العلمى الحديث الذى تعيشه فى واقعها .

لقد أحدث التطور الحديث فى نفوس كثير من الناس مواقف تسمية متناقضة بين اعتزاز بالماضى والثورة على الحاضر المتخلف وبين الولع بحضارة العصر ، وكان عسيراً على المسلم بعد أن أخذ عن حضارة العصر جانبها المادى الظاهرى أن يفقد باطنه المعنوى ، فأصبح المركب الثقافى للمسلم

(١) سنعرف قريباً أن المسلم - بوصفه مسلماً - ليس بحاجة إلى إثبات إعجاز القرآن طلياً وأن ما يكتشفه التفسير العلمى من إعجاز إنما يتوجه إلى غير المسلمين وينبذ فى قتل أبواب الإلحاد عندهم وعند من يجاريهم من ناشئة الشرقيين حيث أن تأثيره فى عقول هؤلاء أعظم أثراً من البراهين العقلية والأدوية والاجتهادية . راجع : الوحى الحمدي ص ٣٣٥ .

(٢) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٤٤٤ .

إسلامي الباطن مادي الظاهر، وتحطمت وحدته الثقافية . . ومن هنا كانت محاولات الاتجاه العلمي في التفسير لاستجاء هذا المركب الثقافي في وحدة منزنة تربط بين القرآن بوصفه القاعدة الثقافية للأمة للمسامحة والعلم الحديث أعظم ما تبدل به المدينة الغربية^(١) .

وقد شهدت الدعوة إلى التفسير العلمي أعظم نصير لها في شخص طنطاوى جوهرى الذى أغرم بالعجائب الكونية وأعجب بالبدائع الطبيعية ، ونعى على السابقين من العلماء والمفسرين إغراضهم عن تلك المعانى ودراساتهم السطحية والتكلفية للقرآن وعكوفهم على القشور والألفاظ حتى كثرت الحفاظ، وقل المفكرون وجمدت القرائح وماتت العلوم ، وطمست مع ذلك الحقائق ، وفر العلم إلى الغرب وخلي الشرق قاعا صفيصفا ، فهو يدعو علماء اليوم من المسلمين أن يفعلوا من يومهم حداً بين الماضى والمستقبل ويدرسوا القرآن بأسلوب علمى يفتحوا فيه للمعاني بصائرهم ويضموا إلى تربية أجسامهم تربية عقولهم ، ويحذروهم إن لم يفعلوا ذلك لم تعش الأمة الإسلامية قرناً واحداً بل تهنئهم الأمم الأجنبية ، فهو يقول : « أيقظوا العقول أيها العلماء . . نحن أمة عربية ، فلندرس القرآن الذى ورثناه درساً يناسب الجيل المقبل ولنأخذ بأيدي أبنائنا إلى مقام الكمال^(٢) .

كما يدعو علماء المسلمين إلى الارتقاء بنظام التعليم الإسلامى فليست علوم البلاغة هى نهاية العلوم القرآنية بل هى علوم لفظه ، ويقول : إن مانكتبه اليوم هو علوم معناه وأنطباقها على العلوم التى أظهرها الله فى الأرض، ولعل هذا

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٤٥٢ .

(٢) الجواهر فى تفسير القرآن - جوهرى ٢٠٣/٢ .

الزمان سيظهر فيه آثار من قوله تعالى : « ثم إن علينا بيانه » (١٩ القيامة)
 . . . ولا جرم أن ما يتجدد اليوم من العلوم والأحكام والعجائب مما يذكر في
 التفسير وما لم يذكر هو من البيان الذي أكد الله أنه يظهره لأمة الإسلام (١).

ويتحدث جوهرى عن تفسيره الذى يرجو أن يشرح الله به قلوبا ويهدى به
 أما وتنقش به الفشاوة عن أعين عامة المسلمين ، فيفهموا العلوم الكونية ،
 ويقول : وليكونن من هذا الكتاب داعيا حثيثا إلى درس العوالم العلوية
 والسفلية ، وليقومن من هذه الأمة من يفوقون الفرنجة فى علوم هذه العوالم . . .
 كيف لا وفى القرآن من آيات العلوم ما يربو على سبعمائة وخمسين آية (٢) ،
 ويتساءل - مجيبا على من يقرأ هذا القول ويزعم أن ليس ذلك كله من ضرورة
 الإيمان بعد أن نظرنا وآمنا : - لماذا ألف علماء الإسلام عشرات الألوف
 من الكتب الإسلامية فى علم الفقه ، وليس له فى القرآن إلا آيات قلائل
 لاتصل إلى مائة وخمسين آية ؟ وقل التأليف فى علوم الكائنات التى لا تخلو منها
 سورة من سوره فهل يجوز فى عقل أو شرع أن يبرع المسلمون فى
 فى علم آياته قليلة ويجهلون علما آياته كثيرة جدا ؟ إن آباءنا برعوا فى الفقه
 فلنبرع نحن الآن فى علوم الكائنات ، ولنقم به لترقى الأمة (٣) . . . اللهم
 إن كل العلوم مطلوبة وإن العلوم التى يظهر بها آثار جمال الله وحكمه لاغنى
 للناس عنها ، بل تركها أضرب بأمة الإسلام ، فلماذا لا يذكر الإجمال لجميع
 العلوم فى التفسير ويحال القارئ على كتب تلك العلوم (٤) .

(١) الجواهر فى تفسير القرآن ٤٢/٢٥ .

(٢) السابق ٣/١ .

(٣) الجواهر فى تفسير القرآن ٥٥/٢٥ .

(٤) السابق ٢٠٧/٢ .

ولقد وضع جوهري في تفسيره ما يحتاجه المسلم من الأحكام والأخلاق وعجائب الكون، وأثبت فيه غرائب العلوم وعجائب الخلق مما يشوق المسلمين والمسلمات إلى الوقوف على حقائق معاني الآيات الينيات في الحيوان والنبات والأرض والسموات، ويقرر أن سور القرآن متممات لأمر أظهرها العلم الحديث، ولهذا يهيب بالمسلمين أن يتأملوا في آيات القرآن التي ترشد إلى علوم الكون، ويمنحهم على العمل بما فيها ويندد بمن يغفل عن هذه الآيات على كثرتها، وتكرر هذه النغمة في كثير من مواضع التفسير.

وكما يهيب بالمسلمين أن يفعلوا ذلك يدعو العلماء إلى اقتناء صنيعة في التفسير فيقول: يا أمة الإسلام آيات معدودات في القرائن اجتذبت فرعا من علم الرياضيات، فما بالكم أيها الناس بسبعائة وخمسين آية فيها عجائب الدنيا كلها... هذا زمان العلوم وهذا زمان ظهور نور الإسلام، ليت شعري، لماذا لانعمل في آيات العلوم الكونية ما فعله آباؤنا في آيات الميراث؟ ولكي أقول: الحمد لله... الحمد لله إنك تقرأ في هذا التفسير خلاصات من العلوم، ودراستها أفضل من دراسة علم القرائن، لأنه فرض كفاية، فأما هذه فإنها الازدياد في معرفة الله وهي فرض عين على كل قادر.... إن هذه العلوم التي أدخلناها في تفسير القرآن الكريم هي التي أغفلها الجاهل المعرورون من صغار الفقهاء في الإسلام، فهذا زمان الانقلاب وظهور الحقائق^(١).

وفي تصورنا أن غرابة مثل هذه الدعوة العلمية في تفسير القرآن الكريم ترجع إلى التأثير الشديد من ناحية — يبدع ما يسمى بالعلوم الدينية التي تستخدم القرآن الكريم وتكشف عن إعجازه البياني كالفقه وعلوم العقيدة والنحو

والبلاغة وغيرها ، وما يسمى بالعلوم غير الدينية التي لا تخدم القرآن الكريم ولا لغته ، ولو أن الزمن قد امتد بمثل هذه العقلية التي ابتدعت هذا التقسيم ، أو ابتعثت من جديد لكنت علوم الكيمياء والنبات والحيوان وغيرها من علوم اليوم الكونية والطبيعية علوماً دينية أدنى صلة بالإسلام من هاتيك السابقة ومن ناحية أخرى كانت هناك ثغرة وهوة عميقة في الفكر الإسلامي خلقها الجود الطويل وتوقف الاستمرارية بين الجديد والقديم في تاريخ التفسير ، فقد انشغل المسلمون خاصة في عصور ضعفهم عن العلوم المادية والكونية ، ولم يهتموا بالعلوم الطبيعية التجريبية والعلوم العلمية المثمرة والمفيدة ، ولقد ذهولوا عن البحث في المادة عامة بالبحث عما وراءها وبعلوم ما بعد الطبيعة والفلسفة الإلهية التي أغناهم الله عنها وكفاهم البحث والتنقيب والتجزئة والتحليل في ذات الله وصفاته بما أنزل إليهم بينات من الهدى والفرقان وجعلهم على نور من ربهم .

ولكن المسلمين لم يشكروا هذه النعمة العظيمة ، وظلوا قروناً طويلة يجهلون من هذه العلوم في غير جهاد ، وتشاغلوها بها عن علوم واختبارات تسخر لهم قوى الطبيعة ويسخرونها لمصلحة الإسلام ويسيطون بها سيطرته المادية والروحية على العالم كله ، والواقع أنهم لم يرجعوا بعد هذه القرون من الشطط إلا وأيديهم صغرى ، فلا هم الذين فهموا المادة وانفعوا بعلومها المتاحة ، ولا هم الذين اخترقوا أوار الغيوب وعرفوا كنه ما وراء الطبيعة^(١) .

فليس بعض من العلوم في نظر المفسر العلمي دينياً وبعض آخر غير ديني ، وليس في أمر القرآن بالعلم وتوجيهه العقول إلى موضوعات العلوم ما يشير إلى شيء من ذلك ، فالملقصد بالعلمية في التفسير العلمي ليست

(١) راجع : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين - الندوى ص ١٥٠ طبع القاهرة سنة ١٩٧٧ ، نظرات في القرآن — محمد النزال ص ١٢٩ .

العلوم التجريبية وإنما هي العلوم بإطلاق، لأن العلم الذى أمر به القرآن هو جملة المعارف التى يدركها الإنسان بالنظر فى ملكوت السموات والأرض وما خلق من شئ ، ويشمل الخلق هنا كل موجود فى هذا الكون ذى حياة أو غير ذى حياة ، فالعلم فى الإسلام — المتناول لكل موجود وما يجب أن يعلم — هو علم أهم من العلم الذى يراد به أداء الفرائض والشعائر : لأنه عبادة أعم من عبادة الصلاة والصيام ، إذ كان خير عبادة الله أن يهتدى الإنسان إلى سر الله فى خلقه ، وأن يعرف حقائق الوجود فى نفسه ومن حوله ، وكانت الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها ، ولهذا كانت كل معرفة صحيحة هي بالضرورة معرفة قرآنية إسلامية^(١) ، فلا تقتصر آيات القرآن الكريم العلية على علم بعينه أو فن بذاته ، ولكنها تشمل مختلف العلوم الطبيعية والكونية والطبية ، فضلا عن العلوم الإنسانية نفسية واجتماعية وتشريعية ، وكل من نال أى قسط من العلم وتدبر القرآن يشهد بإعجازه فيما علم ، والقرآن الكريم نفسه يقرر ذلك فى مثل هذه الآيات ، « ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك هو الحق » (٦ سبأ) ، « ونزلنا عليك الكتاب نبياً ناكلاً لكل شئ » (٨٩ النحل^(٢)) .

وتتفق دوائر فكرية متعددة بعيدة عن أصحاب الاتجاه العلمى فى التفسير على تلك الحقيقة من احتواء القرآن وتضمنه جوهر كل معرفة ، معرفة

(١) يتفق المجددون من المفسرين على ذلك وإن اختلفوا فى تفسير ونسبة المعرفة إلى القرآن الكريم تبعاً لاتجاهاتهم ، فالعلميون يرون أنها محتواة فى القرآن لاجالاً أو تفصيلاً ، والهدائيون يرون أنها مطلب من مطالب المؤمن بالكتاب لا بموته عاشق منه أن يتحرماً وبحققها ويهتدى بها عندما يصيبها ، راجع : التفكير فريضة إسلامية — المقادس ٦٠ — ٦٢ .

(٢) الإسلام فى عصر العالم — الغراوى ص ٢٢١ .

الحقيقة وكل ما يتصل بها من أنظمة وقوانين ، ليس فيها وراء الطبيعة والدين
فحسب بل في علم الكونيات والطبيعة أيضاً (١) .

وتشير تسمية القرآن الكريم بـ « الكتاب » و « القرآن » إلى معنى
الجمع والضم ، والجمع والضم في الكتاب يعني شيئاً أكثر وأدق من جمع السور
والآيات أو ما إلى ذلك ، وإنما يعني أنه جمع فنون المعاني والحقائق ، وحشدت فيه
كتائب الحكم والأحكام ، فإذا قلت الكتاب أو القرآن كأنما قلت
الكلام الجامع للعلوم « أو « العلوم المجموعة في كتاب » ، وهكذا وصفه
الله تعالى ، إذ أخبر بأنه نزل « تبياناً لكل شيء » (٨٩ النحل) ، وكذلك
وصفه النبي ﷺ بقوله : فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم
ما بينكم (٢) .

وباستطاعة الدارس أن يتابع الحقائق العلمية والكونية الكثيرة التي
ساقها الله في القرآن الكريم وتتفق تماماً مع آخر ما توصل إليه العلم
الحديث ودعانا إلى تأمل قوانينها الثابتة بغرض دراستها وفهمها من جهة ،
وتذكيرها إيانا بالخالق الحكيم القدير من جهة أخرى (٣) .

- (١) الإسلام — أهداه وحقاته — سيد حسين نصر ص ٤٥-٤٦ ، وانظر بين
الدين والعالم ص ٨٦ ، القرآن والعالم الحديث ص ٥ ، ٨ .
(٢) رواه الترمذي ، انظر : النبأ العظيم — دراز ص ٨ .
(٣) مدخل إلى القرآن الكريم — دراز ص ١٧٠ ، ويورد دراز هنا كثيراً من تلك
الحقائق العلمية وما تدل عليه من آيات القرآن نذكر بعضاً منها :
١ - المنبج الحق لعنصر الإنسان (٦-٧ الطارق) .
٢ - مراحل الخلق (٥ - الحج) .
٣ - المنشأ المائي للمخلوقات الحية (٣٠ - الأنبياء) .
٤ - دائرية السماء والأرض (٥ - الزمر) .

وأكثر من ذلك يستند المفسر العلمى فى دعوته إلى ما كاد يصرح به القرآن الكريم من أن العلم بمعناه الحديث هو فى الإسلام جزء من الدين ، ميزة للإسلام وحده من بين الأديان ، فى تسع آيات متتالية من سورة الروم (١) تتعلق كلها بالسكون وظواهر الطبيعة يجمع الله للإنسانية بين العلم والدين ، ومن بين الآيات التسع واحدة هى نص فى ذلك ، وينبغى أن تذهب بكل بقية من شك يدخل به الشيطان على المسلم استبعاداً أن يكون العلم بمعناه الحديث هو فى الإسلام جزء من الدين ، وهى قوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين » (٢٢ الروم) ، فالبين الواضح أن العالمين هنا ليسوا العلماء بالمعنى العام ، ولكن العلماء الإدارسين للسموات والأرض وأسرار خلقهما ولأجناس الناس والشعوب وأسرار اختلافهم أفراداً وجماعات فى اللغة واللون وما يرمز إليه ذلك ، وهؤلاء هم العلماء بالمعنى الحديث (٢) .

ولكن إذا كان القرآن يحتوى كل العلوم أو كثيراً من المعارف سواء كانت مجلّة أو مفصلة كما هو رأى المفسر العلمى وما عاضده من الواقع واتفاق

٥ - كروية الأرض غير المكتملة عند الأنطاب (٤٤ - الأنبياء) .

٦ - مسيرة الشمس إلى قطبة معلومة (٣٨ يس) .

٧ - ثنائية النباتات والمخلوقات الأخرى (٣٦ يس) .

٨ - التلقيح بواسطة الرياح (٢٢ الحجر) ، وانظر حقائق كثيرة متعددة فى :

الإسلام فى عصر العلم - النمرأوى ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(١) هذه الآيات من قوله تعالى : « فسيحان الله حين تمسون » إلى قوله : « ثم إذا

دعاكم من الأرض إذا أتمت تخرجون » (١٧ - ٢٥) .

(٢) الإسلام فى عصر العلم - النمرأوى ص ٤ .

كثير من العلماء فكيف تعرض القرآن لحقائق العلوم وما هو منهجه في إيرادها مع ملاحظة أنه يخاطب وقت نزوله أمة لا تعرف شيئاً من هذه الحقائق ؟

لقد كان من الخير أن جاءت القضايا العلمية في القرآن في مجموعها كليات غير مفصلة ومع تضمن القرآن لجميع مبادئ العلم فإنه لم يتعرض تفصيلاً للطبيعة وظواهرها ، ولم يذهب في تعداد جميع أسماء النباتات أو العناصر الكيميائية كما يذكرها جدول كيميائي ، كما لم يورد تفاصيل الحقيقة العلمية أو يحدد تطوراتها أو يرسم الخطوط المعينة لكشفها أو يحسب النسب الدقيقة في بحثها ، وإنما ترك القرآن للعلم والعلماء وسائل البحث والدراسة ومجال التخطيط والتنسيق والوصول إلى الحقيقة ، إنه اكتفى بتقرير الحقيقة مصرحاً بها أو مشاراً إليها في شكل إجمالي كلي من شأنه أن يثير الهمم وراءها ويبعث العقول في البحث عنها مع مراعاة حقوق الخلق ، وتقريب الأشياء للأذهان عن طريق النظر وقابلية الفهم^(١) .

ولم يشأ الله تفصيل الحقيقة العلمية في كتابه أو التصريح بما سيعرفه العلم بعد ، أو ما لا يقع تحت حش الخاطبين بالقرآن — لكونه مجهولاً من الخلق وقت التزليل كما أنما في الخفاء لم يخرج إلى حيز الوجود ، ولو قد حدث ذلك لكان من قبيل خطاب الناس بما لا يعرفون ، فيضلون ويعرضون عنه ويحسبونه كذباً وافتراء ، ولهذا حين كان العرب يسألون عن أشياء لم يتأهلوا لها بعد ، وليس في مكنتهم إدراك حقيقتها — فضلاً عن التعرف على عللها وأسبابها — كان القرآن الكريم يصرفهم عن هذه الأشياء ويوجههم إلى الآثار المترتبة عليها أو وجوه الفائدة منها^(٢) فهو يجيب السائلين عن حقيقة

(١) من إشارات العلوم في القرآن — عبد العزيز سيد الأهل ص ٧٣ ، بين الدين

والعلم ص ١٦٧ .

(٢) التوفيق العملي بين الحضارة والإسلام — رضوان شافعي ط المنار ١٩٢٥ ص ٤٣ .

الروح بقوله : « قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »
 (الإسراء ٨٥) ، ويجيب السائلين عن الأهله بقوله : « هي مواقيت للناس والحج »
 (البقرة ١٨٩) ولو أنه أجابهم عن حقيقة الروح والأهله وسبب اختلافها
 لكان محلا للظمن من جهلة المتعلمين ، وللتكذيب من الكفرة والملاحدين ، لقلة
 علوم القوم ، وقصور مدراكهم عن فقه علل الأشياء في ذلك الوقت .

وفي تعبير القرآن الكريم عن تلك الحقائق العلمية تقوم فكرة الإشارة
 أو العبارة العامة^(١) بالدور الأكبر في منهج القرآن الواقعي والآمن خاصة
 في الحديث عن المخترعات ومستحدثات العلوم التي كانت وقت نزول القرآن
 الكريم في ضمير الغيب ، كما لم يكن لآحادها أسماء في اللغة تعرف بها .

والإشارات والنصوص العامة في القرآن الكريم كثيرة منها — مثلا —
 القسم نحو قوله تعالى : « فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون » (٣٨ — ٣٩
 الحاقة) فقد شمل هذا ما يمكن أن يبصره الإنسان بحواسه أو بآلاته المستخدمة
 في حاضره ومستقبله ، وهو نص شامل لكل ما يمكن أن يخترعه العلماء ، أو
 يكشف عنه العلم ، بل ولما يدق عن أن تدرك أفراد آله مهما كانت حساسة
 كالذرة ، بل ولما لا أمل للإنسان أن يبصره في دنياه قط مثل باطن النجوم
 في عالم المادة ومثل الملائكة في عالم الأرواح^(٢) .

هل يتكافؤ المقصر العلمي في ذلك ويحمل النص القرآني ما لا يحتمل ؟ إنه

(١) سلك القرآن ذلك لحكمة مقصودة في التبليغ وهي أنه أنزل لكافة الناس ومنهم
 العالم وغير العالم ، فجاءت أكثر أبناء الحقائق بطريق الإشارة لاستعصاء فهمها على العوام
 وتصد بالخطاب فيها ذوو البصائر من العلماء ، وجاء بآتيها صريحا من ظاهرها الآيات لمناسبتها
 لمقول كافة الناس ، راجع معجزة القرآن الكريم في وصف الكائنات من ٣٧ .

(٢) الإسلام في عصر العلم — النوروى من ٣٧٠ وانظر إعجاز القرآن — الرافعي

يستشعر ذلك ، ويسوق من التفسير المأثور بما يشهد لنظرته ومنهجه فلقد جاء في الحديث الصحيح أن إحدى الصحابات جاءت تحتج لدى عبدالله بن مسعود (ض) فيما بلغها عنه من قوله (لعن الله الواشمة والمستوشمة ، والتمتمصة والمتفلجة للحسن المغيرة لخلق الله تعالى) وكانت حجتها — وهي قارئة للقرآن الكريم — أنها لم تجد ذلك فيه فقال لها : (إن كنت قرأته فقد وجدته ، أما قرأت قوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » (٧ الحشر) ؟ قالت : بلى ، قال فإنه ﷺ قد نهى عنه فهذا نص في أن الصحابة (ض) كانوا يرون أن كل ما أقر به أو نهى عنه الرسول ﷺ فقد نص عليه القرآن بعموم تلك الآية الكريمة (١) .

ومن أمثلة العبارات العامة التي تنطوي على إشارات إلى مستحدثات الاختراع من وسائل الحمل في الجو والقضاء قوله تعالى : « وآية لهم أنا جئنا ذريتهم في الفلك المشحون . وخلقنا لهم من مثله ما يركبون » (٤١ - ٤٢ يس) فمثل الفلك مما يركب الإبل والنياق التي سماها العرب سفن الصحراء وهو فهم من القدماء لا يعضده إلا ما بين السفن والإبل من الحمل ، وهو وجه شبه كاف في وقته ، وإن لم يحقق شيئا من المثلية المشار إليها في الآية اللهم إلا عن طريق المجاز ، لكن أظهر صفات الفلك كونه يسبح في الماء حقيقة لا مجازا فإذا وجد في أي عصر — والقرآن مخاطب به كل عصر — من وسائل الانتقال والركوب في غير البحر ما يشارك الفلك في صفاتها الأساسية هذه من السبح كان ذلك هو الأولي أن يكون المراد ، لأنه المحقق للمثلية المذكورة في قوله تعالى (من مثله) ، ووسائل الانتقال عن طريق الجو هي التي تنصرف علميا بهذا الوصف الأساسي في الفلك ، فإن الطائرة في الجو تسبح في الهواء

كما تسبح السفينة في الماء ، فهذا إذن هو الوجه الذي ينبغي أن تفهم عليه هذه الآية في العصر الحديث فإن القرآن يفهم منه أهل كل عصر بقدر ما أوتوا من العلم ويكون الفهم أولى وأجدر بالتقديم ، أى أقرب إلى مراد الله في كتابه كلما كان أكثر اعتمادا في فهم العبارة القرآنية على الحقيقة لا المجاز (١) .

ويسلك القرآن منهجا علميا في الإشارة إلى العوالم ومحتوياتها من أشياء وأسرار فمن التعسف أن ينتظر إنسان إشارة القرآن إلى اختراع مخصوص دون غيره أو يشار إلى كل منها بالذات واحدا واحدا ، كما لم يكن من المعقول أن يذكر الله آيات الكون آية آية ، إذ لا تكفى البحار مدادا لكتابة ذلك كله كما هي عبارة القرآن ، ومع ذلك فقد أحاط القرآن الكريم بكل ذلك عن طريق التعميم لا التخصيص ، عن طريق الكلّي الذي يحيط بما يتدرج تحته من جزئى ، وهذا المسلك هو أقصى ما يفعله العلماء إذا هم بلغوا من علم شيء غايته والقوانين الكثيرة التي توصل إليها العلماء في العلوم المختلفة هي من هذا القبيل يستغنى العالم بذكر أحدهما عن ذكر ما انطوى تحته من الجزئيات (٢) .

فمن هذا الوجه وبمثل هذا الأسلوب ينبغي أن نطالب بتحقيق قوله تعالى :
 « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٣٨ الأنعام) لنعرف كيف أحاط القرآن الكريم بأمر من الأمور التي كشف أو يكشف عنها العلم والاختراع ، وآية الأنعام هذه « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » (٣٨ الأنعام) تعطينا مثلا رائعا ينير لنا الطريق عند تطبيق هذا المبدأ

(١) الإسلام في عصر العلم — الميرزاوى ص ٣٨٠ .

(٢) السابق ص ٣٦٥ .

وتعرف أسلوب الكتاب العزيز في التعبير بالكلى العام عما لا يكاد يدخل تحت حصر من الجزئيات ، فلاستغراق الذى شمل كل دابة وكل طائر ذى جناح أغنى عن ذكر الدواب دابة دابة وعن ذكر الطيور طائراً طائراً ، والتعبير عن الدواب والطيور بأنها أمم أمثالنا معشر الأناس يؤكد ويشمل من الحقائق ما يمكن أن تكشفه علوم الحيوان عن حياة كل نوع منها ، وبمثل هذا أحاط القرآن الكريم بما استكشف الإنسان وما يستكشف وبما حقق أو يحقق من علم أو اختراع ، والآيات الدالة على ذلك بعمومها وشمولها كثيرة في القرآن الكريم ولا سبيل إلى استقصائها في مقال ولا رسالة^(١) .

ومن تمام منهج القرآن في إيراد الحقائق — وهو العجيب في الأمر — أنه يوردها في أسلوب حكيم خاص به يفهم منه الناس وقت نزوله على قدر عقولهم وما يبدو لهم في السكون ثم بتقدم العلوم والوصول إلى حقائق جديدة نجد آيات القرآن الكريم تتفق معها فهو يراعى في خطابه حال العرب ومشاهدتهم وينزل في التعبير على مستوى ما يعرفونه ضماناً لهدايتهم ثم هو مع ذلك يحتوى الحقيقة الأبدية التى يتجدد بها إيمان الناس كلما تكشفته لهم عصرراً بعد عصر ، وهو شىء لا يوجد في غير القرآن الكريم^(٢) ، يمنحه

(١) للإسلام في عصر العلم ص ٣٦٦ — ٣٦٧ .

(٢) يأتي أسلوب القرآن وتعبيره — فوق هذا — كأنه تحد سافر بحيث أن قليل الحظ من المعرفة يزعم لنفسه الفهم الجيد له ، ومع ذلك تجد فيه من العمق والرونة والإيماء والإشباع في كل جانب مثل أوجه قطرة الماس البراقة إلى درجة أن جميع العلوم والفنون تستمد على الدوام من هذا المصدر تواعدها ومبادئها ، إنها حقيقة عرفها الناس جميعاً في التقائهم على فهم القرآن الكريم كأن كل عبارة فيه مفصلة تفصيلاً بما يناسب عقلية كل منهم بحسب درجته في العلم والمعرفة ؛ راجع مدخل إلى القرآن الكريم — دراز ص ١١٦ .

الجدّة الدائمة ، والنزاه الذي لا ينفد ، ويعطى المتأملين فيه والباحثين في
أمراره مشروعية مستمرة وضماناً وسنداً دائماً^(١) والله وحده هو القادر
على أن يخاطب عباده في أسلوب يعبر عن الحقيقة الكونية إن علمها ولا يصدم
معتقد من جهلها وهو مبدأ يقرب منه ما عبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما معناه : (خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب
الله ورسوله)^(٢) .

والمثال الواضح لهذه الظاهرة قوله تعالى « والشمس تجري لمستقر لها »
(٣٨ يس) فجريان الشمس مسألة تنطبق على المشاهد البادى من حركتها في
السماء من المشرق إلى المغرب ، غير أن العلم في طريقه إلى معرفة حقيقة الحركة
يثبت أنها ليست للشمس وإنما للأرض التي تدور حول محورها أمام
الشمس فينشأ الليل والنهار ويبدو كما لو كانت الآية القرآنية قد مهدت عن
الحقيقة العلمية في مسيرتها لمشاهدات الناس ولكن العلم سرعان ما يثبت
— مضيفاً إلى ما سبق — الصديق الحرفي للآية باكتشافه حركة ذاتية
للشمس تتجه إلى مستقرها (فيجاء) بسرعة اثني عشر ميلاً في الثانية الواحدة ،
فالتطابق بين الخبر القرآني والجري الظاهري فيه عبرة وهدى للناس طوال
الحقبة التي علم الله سبحانه أن سوف تمر قبل أن يستطيع أولو العلم الكشف
عن جري الشمس الحقيقي حتى إذا كشفوه وحققوا صدق الخبر الكوني
القرآني حرفياً كان لهم في ذلك هداية أخرى تقنع كل ذى عقل لم يغلبه
الهوى والعناد^(٣) .

(١) راجع: أسس التجديد التفسيري ص ٢١٥ من هذه الدراسة .

(٢) الإسلام في عصر العام ص ٢٤٨ وانظر في تحرير الحديث : كشف الخفاء - اسماعيل
المجلوني ١/ ٢٢٥ ، ٤٢١ .

(٣) الإسلام في عصر العام ص ٢٣٩ — ٢٤٣ وانظر ص ٢٣٢ ، ٣٦١ .

واحتواء القرآن الكريم على الحقيقة العلمية ومسايرته لما عرفه الناس في آن واحد يرتبط بأساس آخر مقرر حول النص القرآني ، وهو اتساع دائرة المعاني الاحتمالية فيه ، وتعدد مراداته ومدلولاته ، وشمول عبارته لسائر الأنهام ، وأظهر ما يكون ذلك في الآيات العلمية التي يجد المتأمل فيها من قوة المعاني أكثر مما في العقل العربي من قوة الفهم وقوة التعبير لتكون قوة الدلالة فيها يوم تنهيا للآمم وسائلها العلمية دليلاً من أقوى أدلة الإعجاز (١) .

فليس الأمر في هذه الآيات وكونيات القرآن بصفة عامة كالأمر في آيات الأحكام والاعتقاد من ضرورة اتضاح الحق فيها وتماحه قبل وفاة الرسول ﷺ حتى لا تفوت فرصة التصحيح والتوضيح أما الكونيات فتصحيح خطأ الناس في فهمها يمكن أن ينتظر لحين ظهور وجه الحق فيها على أيدي العلماء بها وآيات الله في الكون من الجلال والعظم بحيث لا يحول تصورهما على غير حقيقتها دون الاهتداء بها إلى الله ، ومن هنا كان تفسيرها في كل عصر على قدر علم أهله وكان في كل تفسير من تعظيم قدرة الله وحكمته ما يكفي

(١) القرآن العظيم — هدايته وإعجازه — عرجون ص ٣٢٢ ، إعجاز القرآن — الرافعي ص ١٣٤ ، ومن العبارات في ذلك خلق الإنسان من عذلة من طين (١٢ المؤمنون) فهي تحتل معاني كثيرة ، بل لا نجد معنى علمياً في خلق الإنسان الأول إلا انطبقت عليه ، وليس يخفى أن هذه المسألة من أمهات المسائل الغامضة التي لا سبيل لها إلا من الظن كأنها ليست من علم الإنسانية ، وكأنها تتمحق ببيان الروح لجاءت العبارة كأنها (سلافة من عالم) تتسع لكل مذاهب العلماء فيها . راجع : إعجاز القرآن — الرافعي ص ١٣٥ .

لحمل السامع على تسبيح الله وتمجيده على ما كان أو ما قد يكون في التفسير من بعد عن الحقيقة يحمله القائل والمستمع^(١) أو عدم تنبهه إلى ما في الآيات من دقائق علم غزير بالكائنات خاطب الله به العلماء وربي إلى تحقيق أغراض فوق التي رمى إليها ظاهر الآيات^(٢) .

والمثال الواضح على اتساع العبارة القرآنية لتشتمل الحقيقة الكونية فوق احتمالها لتفسير المفسرين القدامى قوله تعالى : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » (٣٠ الأنبياء) فالآية سبقت علم الفلك إلى ماقرره من أن الكون كله قبل أن تتشكل عوالمه ومجراته ونجومه كان كياناً سديمياً غير متميز بعضه عن بعض ثم أخذ يتميز ويتطور بكيفية لا تعلم تماماً . . . وواضح أن السموات والأرض التي تشمل الكون كله وحالته السديمية الأولى قبل أن يتخلق سموات وأرضين^(٣) هي المراد بقوله (كانتا) أي السموات والأرض (رتقا) وتميز الكون وتطوره إلى سموات وأرضين بأمر الله هي المراد بقوله (ففتقناهما) .

ولكن المعارضين لهذا التفسير الذين يريدون فهم الآيات الكونية على ما فهمه العرب يلجأون إلى الإشارة والتنويه بتفسير ابن عباس من أن السموات كانت رتقالا تمطر ، وكانت الأرض رتقا لا تنبت ، فلما خلق الله للأرض أهلا وفق هذه بالمطر وفق هذه بالنبات ، وغاب عنهم أن القرآن ليس مراداً

(١) الإسلام في عصر العام - الفمراوى ص ٢٥٤ .

(٢) معجزة القرآن في وصف الكائنات — حتى أحمد ص ٣٠ .

(٣) كما أخبر الله في قوله تعالى : « الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن »

(١٢ الطلاق) .

به العرب وحدهم بل البشرية كلها ، يفهم من آياته أهل كل عصر بما أنعم الله
من العلم فتتجدد حجة الله على الناس بتجدد إعجاز القرآن العلمي من غير تكاف
ولا تعسف ، وواضح أن المعنى الفلكي ألبس للآية الكريمة وأمكن من معنى
ابن عباس كما هو ظاهر من نسبة عدم الأمطار إلى السموات بالجمع مع أن
الذي ارتضوه لا ينطبق إلا على سماء السحاب في أرضنا هذه في حين أن
السموات بالجمع أساسية في فهم الآية على المعنى العلمي^(١) .

(١) الإسلام في عصر العلم - النمراني ٢٦٢ .

التفسير العلمى : ضوابط وقواعد وإيضاح

ونقف هنا مع أحد المفسرين العلميين المتشيعين له نتتبع ما يضعه من قواعد وضوابط يلزم بها المفسر العلمى — فضلا عن غيره — فى التعرف على مكنونات النص القرآنى وإشاراته ويوضح لنا ما سبق أن أثاره معارضو التفسير العلمى قبل من شبه وشكوك حتى لا تكون دعوة المفسر العلمى ارتجالا يحكمه الهوى أو فتنة يدفعها الجهل والحق .

ومن هذه القواعد البديهية استحالة التعارض والتناقض على القرآن الكريم ، فكل ما يبدو للناظر من تعارض بين الآى إنما يرجع إلى سوء فهم أو تقصير فى البحث أو نقص فى العلم كما أن التعارض والتناقض مستحيل بين القرآن فى آياته والظفرة الكونية فى حقائقها ، فكل حق من عند الله والحق لا يتعارض ولا يتناقض .

ومن هذه القواعد ضرورة التزام المنطق الصارم فى المطابقة بين الآيات القرآنية وما يتصل بموضوعها من الحقائق الكونية ، وهذا يقتضى — إذا لزم الأمر — أن تكون المطابقة بين الحقيقة الكونية وبين جملة ما يتصل بها أو بموضوعها من الآيات القرآنية ، لا بينها وبين آية واحدة قد يخفى معناها على الناظر ولا يتبين إلا فى ضوء آيات أخرى فى نفس موضوعها .

ويتضح من هاتين القاعدتين حقيقتان هامتان : أولاها — أن المطابقة بين النص القرآنى ونتائج العلم إنما تكون بين الأول والحقائق اليقينية التى لا يختلف عليها أحد من أهل الاختصاص ، كأن المفسر العلمى يشترط

لتأويله تواتراً أشبه بالتواتر الذي تحقق في تبليغ القرآن الكريم حتى يمنع التأويل بمجرد رأى الواحد الذي ربما لم يعرج على غير اللفظ ، والتخصص العلمى الذى يمتاز به عصرنا يحكم أن تلتقى على التأويل جماعات صالحة من العلماء ، فإن المجال الرحب والمتسع البالغ لفهم معانى القرآن الكريم ، وإتقاء مواضع الغلط يحكم بأن الغرائب فيه لا يتم فهمها إلا بإدراك أشتات العلوم والفنون حتى يصل الحق إلى نصابه ، ويتحقق بهذه التأويلات الصحيحة معنى من معانى الوعد بحفظ القرآن في قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (٩ الحجر) (١) .

فلا يطابق المفسر العلمى إذن بين الآى القرآنى والنظريات التى لا تزال محل فحص وتمحيص عند أهلها ، اللهم إلا للحكم عليها بالصحة أو البطلان بموافقتها أو مخالفتها للقرآن الكريم (٢) ، ومن هنا فلا تخوف على النص القرآنى من التفسير العلمى لأن ما يدعو إليه من ذلك ليس التفسير بنظريات علمية ، ولم يتجه إنسان مخلص فى دعوته إلى ذلك ، ولكن القصد إلى الحقيقة العلمية والفارق بينهما كبير كبير (٣) .

وثانية الحقيقتين هى أن المطابقة بين الآى القرآنى والحقيقة العلمية — أو قل الإعجاز العلمى للقرآن الكريم — ليظهر بجلاء ووضوح إذا ما درست آيات الموضوع الواحد وربطت بعضها ببعض لتفسر كل منها الأخرى ويتم التعليق عليها بما أوضحه العلم ، فوضوعية المنهج فى التفسير العلمى إذن هى

(١) من إشارات العلوم فى القرآن — سيد الأهل ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢) الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ٢٢٣ ، ٢٥٩ ، ٣١٥ .

(٣) السابق ص ٢٥٩ .

المفضلة فيه خاصة إذا ما بدا أن ليس هناك اتفاق بين الحقيقة والنص القرآني (١).

ويضيف المفسر العلمي إلى قواعده ضرورة ألا يقصر تفسير التعبير القرآني على وجه واحد إذا تحمل التعبير أكثر من وجه حسب قواعد اللغة التي نزل بها القرآن فكل معنى يفيد اللفظ أو التعبير من غير خروج على قواعد اللغة هو معنى مراد لله وإن لم يكن معلوماً للبشرية من قبل ، وإفادة القرآن إياه إرهاب بأن الله سيكشف للبشرية عنه ليكون معجزة علمية جديدة للقرآن تثبت من جديد أنه من عند الله .

وتأتي ضرورة هذه القاعدة عند المفسر العلمي من مسلمة سبق التنبيه إليها من أن للقرآن الكريم أسلوبه الحكيم الخاص في خطاب الناس على قدر عقولهم من غير مخالفته للحقيقة السكونية في شيء ، بل إذا آن الأوان وأظهر الله عباده على هذه الحقيقة كان التعبير القرآني دالاً عليها إما تصريحاً وإما إشارة وكناية في اللغة التي أعدها الله لتحمل معاني النص القرآني (٢).

هذه قواعد عامة ضابطة في عملية التفسير العلمي تنضاف إليها القواعد الخاصة باللغة العربية ونظامها الخاص ، وعند المفسر العلمي منها : أن تراعى معاني المفردات كما كانت في اللغة إبان نزول الوحي بالقرآن ، والاحتباس مما طرأ على معانيها من التطور بالاستعمال ، وكما تراعى القواعد النحوية ودلالاتها تراعى القواعد البلاغية ودلالاتها أيضاً وفي مقدمتها تلك القاعدة التي تمنع من إخراج اللفظ عن حقيقته والعدول به إلى مجازه إلا إذا قامت القرائن السكافية في نفس الكلام التي تمنع من إجراء اللفظ على حقيقته (٣).

(١) راجع : الإسلام في عصر العلم ص ٢٥٦-٢٥٨ ، بين الدين والعلم ص ١٤٥-١٥٣ .

(٢) الإسلام في عصر العلم ص ٢٥٤ .

(٣) الإسلام في عصر العلم ص ٢٥٩ .

ويبدى المفسر العلمى تأكيداً على هذه القاعدة الأخيرة وتشدداً في الاستمساك بها ، حيث رأى أن مخالفة هذه القاعدة الأساسية والبسيطة قد أدى بالمفسرين السابقين إلى كثير من الخطأ في التفسير ، على حين أن المطابقة بين النص القرآنى والحقائق العلمية الكونية تكون أتم وأبسر كلما أخذنا بهذه القاعدة وتمسكنا بحرفية العبارة القرآنية في فهم كونيات القرآن^(١) .

لقد أخذ على المفسر العلمى من قبل أنه لا يفهم النص القرآنى كما يفهمه من نزل عليهم القرآن ، وتلك حقيقة لا ينكرها المفسر العلمى ، ولنا هنا أن نتساءل : أيهما أولى بالاعتبار هنا حقيقة النص وحرفيته التى تسمح بكثير من الأفهام طبقاً للإعجاز الخاص للغة العربية التى أعدها الله إعداداً خاصاً لتحمل المعانى والأفكار والمفاهيم — كما عرفنا — ؟ أم ذلك الفهم الخاص لأهل العربية وقت نزول القرآن ، وهو فهم قائم بالضرورة على ما أتىح للبشرية معرفته إلى ذلك الوقت ؟ وهل يستطيع أحد الزعم بأن العرب قد فهموا كل محتويات القرآن الكريم حتى تكون لأفهامهم صفة الإلزام أو الاعتبار الذى لا تجوز مخالفته ؟ وإذا افترضنا ذلك — وهو أمر غير واقع — فكيف يكون القرآن معجزاً لغير العرب فى عصرهم ثم لغيرهم من أهل العصور التالية لهم ؟ .

وليس أبسط من الرد على من يردد ويكرر أن القرآن نزل فى أمة أمية لا تعرف النظر العلمى ، وقد أدى رسالته معهم على أحسن وجه يتاح ، إذ فهموا مبادئه ودرسوا شريعته ، دون أن تكون بهم حاجة إلى نظرية علمية أو فلسفة كونية ؛ فإن القرآن الكريم — وإن نزل فى هذه الأمة وعليها — فلم ينزل لها وحدها ولا لقرن واحد ، بل لجميع الأمم فى شتى القرون

(١) الإسلام فى عصر العام ٢٢٣ .

المتعاقبة ليأخذ كل جيل من هديه ما يناسب استعدادة الذهني والنفسى والعلمى ولن يضير النهر المترقق أن يرتوى منه غلام ناشئ ، أو شاب مكتمل .

والانزام المفسر العلمى بظاهر النص وحقيقته ومنطق اللغة هو ميزة حقيقية له ظنها المعارضون ، انحرافا منه ، وهم الذين جنحوا عنها — متابعة للقدماء فتأهوا عن الحقيقة القرآنية التى تنفق تماما مع الحقيقة الكونية ، فالسموات السبع التى يرد ذكرها كثيرا فى القرآن الكريم هى عند الفخر الرازى أفلاك السيارات السبعة التى قررها فلاسفة اليونان ، ولما كانت حكمتهم تقضى بوجود أفلاك أخرى رجح الفخر — انخداعا بهذه الحكمة — أن تحديد القرآن عدد السموات بأنها سبع لا يستلزم ألا تكون أكثر من سبع ، وهذا من عجيب مسلك المفسرين أن يخضعوا الآيات الصريحة المحككة لما يظنونه حكمة لا يجوز أن يكون بينها وبين الشريعة خلاف ، فبدلا من أن يصححوا الفلسفة بصريح الكتاب أولوه إلى ما يوافق ما قرع عندهم أنه الحكمة ، وكان مقتضى تصريح القرآن فى محكم آياته أن يستمسكوا به ، لكنهم لم يفعلوا بل تجرؤا وقالوا : إن العدد لا مفهوم له ، قاله القدامى والمحدثون لأنهم لم يجدوا توجيها ولا تفسيراً لهذا العدد الذى وصف الله به السموات مرارا .

وحقيقة لا يعرف العلم بعد ما هي السموات السبع ، ولكن تفسيرها غير بعيد من يلتمسه مستعينا باللغة من جهة وبالآيات القرآنية المتعلقة بموضوعها من جهة أخرى ، فاللغة تقول : إن السماء ما علا الأرض ويقابها كما فى قوله تعالى : « وقيل يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء أفلعى » (٤٤ هود) فإذا ضممتنا إلى ذلك قوله تعالى : « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن » (١٢ الطلاق) أى سبعا كما هو المتبادر — تبين المقصود من السموات السبع فى القرآن .

إنه مادام هناك ست أرضين غير أرضنا وكل أرض يقابلها سماء فهناك إذن غير السماء المقابلة لأرضنا ست سموات أخرى لكل أرض سماؤها ، فهل هذا معنى بعيد ؟ وهل فيه تكلف ما ؟ أو تحميل للآي ما لا يتحمل ؟ أم أن تفسير الفخر السابق هو المفرق في التكلف البعيد عن ظاهر اللغة ومقتضاها ؟ (١)

وأوضح من هذا في المطابقة بين النص القرآني والحقيقة الكونية اعتيادا على ظاهر اللفظ وحقيقته ومعناه الحرفي الذي انصرف عنه المفسرون ذلك المثال التالي : فالمفسرون قد فسروا الليل في قوله تعالى : « أنتم أشد خلقا أم السماء بناها . رفع سمكها فسواها . وأغطش ليلها » (٢٧ — ٢٩ النازعات) بهذا الذي يعرفون في الأرض ، مع أن الضمير في ليلها راجع إلى السماء المذكورة قبل ، وجعلوا يلتمسون البررات لصرف الضمير عن ظاهره حتى جاء العلم الحديث فاستببط — من كون الضوء في ذاته لا يرى ، وإنما يرى أثره منعكسا على المرئيات — أن السماء إذا تجاوزنا جو الأرض هي سوداء حالكة بالنهار والشمس طالعة ، إذ ليس فيها ما يعكس الضوء إلى عين راء لوعلا في جو الأرض ، والذين رادوا القضاء شاهدوا فعلا السماء ، وصور القمر والأرض التي التقطت في رحلات الفضاء ، تظهرها منيران بانعكاس أشعة الشمس عليهما ولكن في سواد حالك عم الصورة هو سواد السماء حول القمر وفوق جو الأرض .

فهذا مثال للحقيقة الكونية تذكر في القرآن قبل أن يهتدى إليه الناس من علم ، فيصرف الإنسان النص عن معناه الحرفي الذي يجمله إلى أقرب معنى يعرفه ولو أنه لزم النص وكان منطوقا معه حسب القواعد التحوية التي

(١) الإسلام في عصر العلم — انظر أدنى ص ٢٥٥ — ٢٥٦ .

قعدما لسبق علم الفلك الحديث إلى حقيقة عن السماء لم يكشفها العلم إلا بعد قرون من نزول القرآن الكريم ، فهل يجوز أن تحول الغيرة على القرآن الكريم دون إظهار الإعجاز العلمي لتلك الآية الكريمة بالمطابقة التامة بين ظاهر معنى الآية الحرفي وبين ما استنبطه العلم وأثبتته المشاهدة (١) ؟ .

وإذا كان إظهار التوافق بين الحقيقتين القرآنية والعلمية هي الطريق الحسن لإثبات إعجاز القرآن العلمي في هذا العصر العلمي فإن من المسلمين اليوم من يعارض سلوك هذا الطريق من التفسير العلمي لـكـوـنـيـات القرآن اتهاماً منهم بأن ذلك يجرى على نظريات علمية لم تثبت ، وخوفاً منهم على القرآن أن تفهم آياته على غير وجهها فيفسر بالرأى المنهى عنه .

وهذا الاتهام أولاً غير حقيقي ، وهو إذا صدق على بعض المفسرين العلميين فليس يصدق على جميعهم ، وأغلبهم لا يفسرون النص القرآني وهو الحق إلا بالحقيقة الثابتة في العلم مدركين أن الدقة والاحتياط لازمان في كل بحث ، وأنهما في البحوث القرآنية ألزم منهما حتى في العلوم التجريبية لأن أهل هذه العلوم بعضهم رقيب على بعض ، وهي رقابة تكاد تكون معدومة بين الباحثين في القرآن والحديث (٢) .

وأما الغيرة والخوف على القرآن فتلك ناحية مشكورة ومطلوبة لكن من حق تلك الغيرة أن يستوثق أهلها أولاً من أن القضية العلمية موضوع المطابقة هي حقيقة ثابتة عند أهلها من العلماء ، وأن ينظروا ثانياً في المطابقة نفسها هل جاءت على وجه صحيح في اللغة وخلت من التكلف والتحذل المنهى عنهما أم لا ؟ وهل إذا فسرنا الآيات الشريفة الواردة في القرآن والتي تشير

(١) الإسلام في عصر العلم — الفرأوى ص ١٧٥ ، ٣٢٣ .

(٢) الإسلام في عصر العلم — الفرأوى ص ٢٦٥ .

إلى كروية الأرض^(١) قبل أن يصل العلم إلى ذلك بعشرات المئات من السنين
أبكون هناك من خوف على هذه الآيات ونكون قد عرضناها لنظريات
متغيرة فتهتز الثقة في الآيات كما اهتزت في هذه النظريات ؟ وهل من خوف
الآن أن نجد الأرض على غير شكلها الكروي^(٢) ؟

وإذا كان من الثابت أن تفسير القرآن كان يأخذ على يد كل مفسر
أو طائفة لون ثقافة هذا المفسر أو الطائفة على مدى تاريخ القرآن الكريم ،
وكان من ذلك أن تعددت تفسيرات اللفظة ، أو الآية وتوالت بتعدد المفسرين
وتواليهم على الزمان ... فهل ثبت - على مدى أربعة عشر قرناً - أن
أعقب ذلك التعدد والتوالي في الأفهام والتفسير هزات عنيفة أو غيرها تعرض
لها القرآن مما يخاف منه منهضو التفسير العلمي ؟ ثم هذه الأوجه في الآية
الواحدة ... والتي وصل المفسرون إلى ما يقرب من العشرة أوجه فيها ؟
ماذا يضر لو زادت وجهاً علمياً مؤكداً ؟ ثم إذا ظهر العلم بعد ذلك بحقيقة
أخرى تغاير ما فسرت به الآية ، هل يمكن لقائل أن يقول : إن الخطأ في
الآية ؟ أم ترى سيقول لقد أخطأ المفسر^(٣) .

وعلى أية حال فالمتعرض لتفسير شيء من القرآن الكريم سواء كانت

(١) كان المعروف أولاً أن الأرض منبسطة بدليل أن الإنسان إذا نظر إليها أمامه
رأها هكذا ... ولم تكن هذه حقيقة علمية حتى عرف العلماء عند رصد السفن التجارية
أن الأرض كروية ، ولم يتقرر ذلك كحقيقة إلا بعد أن أضيف إلى هذا الدليل أدلة متعددة
وضعت موضع الاختبار القاسي تبست فيه أبعاد الأرض وصورت من خارجها فإذا بها
كروية حقيقة .

(٢) بين الدين والعالم — نوفل ص ١٤٥ .

(٣) بين الدين والعالم — نوفل ص ١٤٥ .

وجهته علمية أو غيرها هو عرضة للخطأ ، وتيمة خطئه واقعة عليه هو لا على الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وإلا لاشتربنا في المفسر أن يكون معصوماً من الخطأ — وهو شرط يستحيل تحققه في غير النبي المعصوم — وتكون النتيجة تحريم تفسير آيات القرآن الكريم على كل إنسان بعد عهد النبي ﷺ ، يستوى في ذلك التفسير العلمي وغيره لآيات القرآن الكريم^(١) .

ومع هذا فإن المفسر العلمي يعرف قدره ويلزم حدوده حين يعلن أن حقيقة معاني كلام الله لا يحيط بها عقل بشر وإنما يعي منها كل إنسان بقدر ما أوتى من علم وفهم ويقدر ما وهب له من حكمة وبصيرة ، وما يصل إليه من معنى هو وحده المسئول عنه لا يسأل عنه أحد غيره ، أو يلزمه به^(٢) وهو لا يطمح في الوصول إلى المضمون الكامل لكثير من الآيات السكونية القرآنية التي هي من العموم بحيث لا يفي بتفسيرها — كما يقول — إلا علوم الفطرة مجتمعة لا في حالتها الحاضرة فحسب ولكن في كل امتدادها في المستقبل ولا يقوم بتفصيل الإجمال فيها وتوضيح عمومها إلا تضافر وتعاون المختصين في كل ميادين العلم المطلعين على القرآن الكريم المشرعين روحه وعلمه^(٣) .

إن الخطر في التفسير العلمي — كل الخطر — يكن في المبالغة والتحمس لربط النص القرآني بكل مستحدث من النظريات دون الاستيثاق من صحته

(١) الإسلام في عصر العلم — الغدراوى ص ٢٦٧ .

(٢) راجع : معجزة القرآن في وصف الكائنات — حنفي أحمد ص ٧ ، التفسير

فريضة إسلامية — العقاد ص ٦٧ ، ٧٠ .

(٣) الإسلام في عصر العلم ص ٢٥٩ .

أو التأكد من يقينيته ، ثم الزعم بأن هذا هو معنى النص القرآني أو اعتبار أن القرآن الكريم مطالب بموافقة هذه النظريات من زمن إلى زمن ومن تفكير إلى تفكير^(١) وهذا الأمر من شأنه أن يقلل من الاعتماد على النص الحقيقي باستنتاجه ما لا تحتمله ألفاظه وجمله أو التعويل أكثر مما يجب على آراء العلماء وافتراضاتهم المتناقضة التي يصعب التحقق من صحتها^(٢) ، ولكن هل هذا ما يفعله المفسر العلمي حقيقة ؟ وهل تدل الشواهد التي ذكرناها على شيء من ذلك ؟ وهل هذا ما انعكسه قواعدهم الضابطة التي أشرنا إلى كثير منها وتؤكد أن العلوم الطبيعية التجريبية هي في يقينياتها تفسير لما تعلق بها من آيات القرآن الكريم ؟ كما نشير — من ناحية أخرى — على العلماء التجريبيين من المؤمنين بالقرآن أن يسترشدوا في بحوثهم بما تعلق بها مما أنزل الله في كتابه فهو نور بأيديهم لا بأيدي غير المؤمنين به .

وإذا تأكد لدينا أن المفسر العلمي في أصل دعوته وفي كثير من تطبيقاته لا يلوى عنان اللفظ القرآني أو يحتمس في تفسيره لتطويعه للنظريات العلمية كما يقول منكرو التفسير العلمي — لماذا بقي لديهم مما يثرونه من شبه وشكوك ؟ إنهم يقولون إن القرآن الكريم نزل لهداية البشر وإسعادهم وبعبارة أخرى إن القرآن أراد أن يهدي الوجدان الديني ، فكل ما يعنيه هو أمر التدين من حيث إنه ظاهرة وجدانية . والحقيقة أن هذه النقطة تحتاج إلى توضيح فريضة النفس الإنسانية على الإيمان تنفصل في رأيهم عن أسباب الثقافة العلمية ، وهذا هو الذي ينبغي أن يتأمل بدقة ، إنهم يرون أنه من الممكن إقامة فاصل بين الخبرة الدينية ومطالبها والافتناع العلمي والتجريبي في نطاق العلم ، وفي رأينا

(١) الفلسفة القرآنية — المقادس ١٧٣ .

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم — دراز ص ١٧٧ .

أن هذا ينطوي على خطأ فهو يمزق وحدة العقل الإنساني ولا شك أن هناك تماهلاً بين الجانب العلمي والديني من الإنسان كلاهما يعطى الآخر فإذا كان القرآن كتاب هداية وإرشاد فإن آياته العلمية لا تحول دون هذه الهداية المتفتحة بل تؤكدها وتدعو إليها الجاحدين^(١).

إن المعارضين بشيرون إلى بعض المحاولات الفجة التي لا تأترم شروط التفسير العلمي وقواعده المتقدمة، بل ولا تأترم بمبادئ التفسير البديهية، والتي لا يحل لا مرى القول في القرآن الكريم إلا بعد استكمالها والتسلح بها، ونحن لا ننكر أن الشراح والمفسرين قد يقحمون بعض النظريات على النص بحيث يبدو من صنعهم مثل ما بدا من صنع القدماء في مثل هذا المجال ولكن الخطأ في التطبيق لا يجعلنا نفرض النظر عن النقطة الهامة وهي أن كثيراً من النشاط العلمي قد استطاع بفضل كشوفه أو غزواته المستمرة أن يشحذ الإيمان ويدعم الوجدان الديني.

وعلى أية حال فإن مثل هذه المحاولات الفجة هي في نظر المفسر العلمي أنشطة انحرافية ينفر منها ويتنكر لها قبل تقور وتنكر غيره من معارضى التفسير العلمي لأنها أنشطة تسيء إلى القرآن الكريم نفسه وتطعن الدين قبل أن تسيء إلى رسالة التفسير العلمي وأهدافه العالية.

ولكن هل اختص التفسير العلمي بهذه الأنشطة الانحرافية في التفسير؟ وإذا كان هناك من خطر في ربط النص القرآني بمعنى علمي حديث أو نظرية علمية تعرضه لسوء الفهم أليس هناك خطر أكبر في التحجير على ظاهر النص القرآني أو الوقوف في فهمه عند أفهام سابقة لا نلزم بها؟ إن الجمود في فهم النص الديني في الحقيقة ورفض النظر العلمي استناداً إليه - يعتبر انحرافاً به لا يقل عن الانحراف به عند تفسيره في ضوء هذا النظر العلمي فإذا كان المنكرون للتفسير العلمي

(١) نظرية المعنى في النقد العربي - ناصف ص ١٩٦ .

يخشون على النص القرآني فيرفضون ربطه بنظرية أو حتى حقيقة علمية فإن ربط هذا الرفض بالنص بشكل حرجا بالغا وخطورة فادحة إذا ما ثبت صدق النظرية أو الحقيقة العلمية ، فإذا أخطأ من يقحم القرآن في تأييد النظرية العلمية قبل ثبوتها ، فمثل في الخطأ من يقحم القرآن في تحريمها وهي بين الظن والرجحان وبين الأخذ والرد في انتظار البرهان الحاسم من بينات العقل أو مشاهدات العيان ، وقد أخطأ هذا الخطأ جهلاء الدين والعلم الذين حرموا القول بدوران الأرض وهو أثبت من وجودهم على ظهرها ، وأخطأ مثلهم من حرموا القول بجراثيم الوباء وهي - فيما تبين بعد ذلك - إحدى حقائق العيان^(١)، وإذن فلا أساس لاتهام التفسير العلمي من قبل معارضيه وقد بان عندهم ما يوجب اتهامهم .

ومع تنكر المفسر العلمي لمثل هذه الأنشطة الانحرافية فإنه يتساءل بحق لماذا لا يشير المعارضون بالاتهام والإنكار إلا إلى تجارب ومحاولات التفسير العلمي بالذات متخذين من هذه الأنشطة سنداً لهم ومتكئاً ؟ ولماذا لا تخلع صفة العصرية بما توحيه من تغير المضمون الفكري للقيمة الدينية والقرآنية وتقلبها بتقلب العصور - إلا على التفسيرات العلمية وحدها دون ما يشاركها من تفسيرات تهمج اتجاهات أخرى وتشارك مع الاتجاه العلمي في كثير من أسس التجديد وقواعده ؟

على أن الأمر بعد الذي قدمناه لا يخلو من مواضع التقاء يقر بها المعتدلون من الهدائيين وتسقط بها قضية المعارضة التي لم تنهض على أساس متين ويقدم الهدائيون هنا أساساً مبدئياً يلتقون به مع العلميين كحد أدنى مشترك بينهما في نظرهم إلى النص القرآني بخليص من الهدائيين من ينكر ضرورة معرفة

(١) راجع الفاسفة القرآنية - العقاد ص ١٧٥ ، الإنسان في القرآن الكريم -

المفسر وتشبعه من العلوم الحديثة والإمام بحقائقها بحيث تأخذ هذه العلوم سبيل غيرها من الوسائل التي تساعد على فهم النص القرآني فيها يحقق الغرض منه وهو الهداية، وهذا نفسه ما يراه أصحاب الاتجاه العلمي مع إضافة التنبيه إلى ما أشار إليه من هذه العلوم أو صرح به وتوضيح منهج القرآن الكريم وسبقه في إيرادها .

وإذا كان المفسرون العلميون يقولون باحتواء القرآن الكريم لكثير من أصول العلم ومبادئه - إشارة وإجمالاً أو تصريحاً وتفصيلاً - فإن من الهدائيين من يقرر هذا صراحة مع الاعتبار السابق وهو أن مثل ذلك في القرآن يرد فيه وسيلة لهداية الناس وإسعادهم فلم يشتمل الكتاب الكريم على جميع العلوم جملة وتفصيلاً بالأسلوب التعليمي المعروف وإنما أتى بأصول عامة لكل ما يهم الإنسان معرفته والعمل به ليلبغ درجة الكمال جسداً وروحاً، وترك الباب مفتوحاً لأهل الذكر من المشتغلين بالعلوم ليبينوا للناس جزئياتها بقدر ما أوتوا منها في الزمان الذي هم عايشون فيه فيجب ألا نجر الآية إلى العلوم كي تفسرها ولا العلوم إلى الآية ، ولكن إن اتفق ظاهر الآية مع حقيقته علمية ناجية فسرناها بها (١) .

ويطرح أحد الهدائيين مثلاً كثيرة يتضح فيها إفادة المسلم العصري - والمفسر للقرآن الكريم بخاصة - من الفكر العصري ونتائج العلم دون تقييد النص القرآني بها من جهة أو تقييده برفضها من جهة أخرى وهي مثل كما سنرى تبدو فيها نزعة توفيقية تصالحية بين أصحاب الاتجاه الهدائي المعارضين للتفسير العلمي وبين أصحاب هذا الأخير ، ومثال ذلك أن الإنسان المعاصر لا يخطئ في استدارة الأرض فهو لا يفسر كلمة البسط للأرض في قوله تعالى:

(١) الإسلام والطب الحديث - عبد العزيز إسماعيل ص ٣ من تقديم الإمام المراغي .

« والله جعل لكم الأرض بساطاً » (١٩ نوح) كما فسرهما الذين وهموا أنها لا تكون مبسوطة أمامنا وهي على شكل الكرة لأن الإنسان العصري يرى أن الأرض تبسط أمامه كما ينظر إليها ، ولا يمنع ذلك أن تكون على شكل الكرة في استدارتها ، لأننا هكذا نفهم فكرة البسط بالنظر وهكذا نعلم علم الواقع اليقين أن بسطها وامتدادها للسائحين فيها لا ينقص الاستدارة التي لا تقبضها بمعنى من معاني القبض وهو نقيض البسط في اللغة وفي الإدراك المعقول ، فالكشف العلمي يفيد الباحث في تصحيح معنى البسط ويذكره أن نقيض البسط هو القبض وليس هو الاستدارة الكروية ولكنه لا بدعوه إلى إنكار البسط بهذا المعنى الصحيح .

وعلى هذا المثال ينبغي أن نستفيد من النظريات العلمية دون أن نقحمها على القرآن الكريم ، أو نعتبر أن القرآن الكريم مطالب بموافقتها كلما تغيرت من زمن إلى زمن ومن تفكير إلى تفكير^(١) .

ويقرب المفسر الهدائي نحو المفسر العلمي أكثر من ذلك حين يؤكد على فكرة عدم الإلزام للغير في التفسير وتحمل المفسر تبعه رأيه إن صواباً وإن خطأ — دون أن يربط قبوله للنظر العلمي أو رفضه له بالنص القرآني — فمن شاء فليفهم أن النظرية السديمية هي النظرية الدخانية على وجه من الوجوه ، ولكن ليس له أن يجعل رأيه عقيدة من العقائد القرآنية التي يكفر بالدين من يعارضه فيها ، وليس له أن يتغيرها بغير حجة قاطعة من القرآن الكريم ، وقد شاء بعض المفسرين أن يفسر السموات السبع بالسيارات السبع في المنظومة الشمسية . . . وهو اجتهاد حسن على اعتباره فهما لصاحبه لا يوجب على نفسه أن يعتقد ولا يوجب اعتقاده على سواه . . . لأن علم الفلك قد أثبت

(١) الفاسفة القرآنية — المقاد ص ١٧٤ ، ما يقال عن الإسلام — المقاد ص ٢٦٧ .

— إلى الآن — أن السيارات عشر غير النجيات ومئات السيارات الصغيرة^(١)... والذين ينكرون مذهب التطور يحق لهم أن ينكروه من عند أنفسهم لأنهم لم يطمئنوا إلى براهيته ودعاواه ولكنهم لا يجوز لهم أن ينكروه استناداً إلى القرآن الكريم لأنهم لا يملكون أن يفسروا خلق السلالة الآدمية من الطين على نحو واحد يمنعون ما عداه... وهم إن جتموا كيفية التسوية والنفخ ، أو كيفية خلق السلالة والزمن الذي ظهرت فيه فهو ادعاء على القرآن الكريم لا يقبل منهم على وجه من وجوه النفي أو الإثبات ويجوز أن يكون مذهب التطور مذهباً ناقصاً في تطبيقه على الحياة وعلى الكائنات العضوية وبخاصة في قول أتباعه بصحول الأنواع... ولكن لا يجوز أن نقحم الآيات القرآنية في إنكار الشئ والتطور فإنه إنكار أخطر من إنكار القائلين بتكفير الفلكيين ، لأنهم ذهبوا إلى استدارة الأرض ودورانها حول الشمس في الفضاء^(٢) .

وهنا يصل العقاد — في تقريره بين الاتجاهين الهدائي والعلمي — إلى الإجابة على السؤال المهم الذي يثيره الهدائيون دائماً وهو : إذا كان المسلم مطالباً بفهم كتابه الكريم وما يوجبه على ضميره من الفرائض والشعائر والواجبات ، فهل معنى هذا أنه لا يفهمه إلا كما فهمه المخاطبون به لأول مرة ؟ أو معناه أن يفهم الكتاب في كل عصر على حسب النظريات التي انتهت إليها أبنائه ؟ .

لا هذا ولا ذاك — فيما يعتقد — هو الفهم المطلوب من المكلف المخاطب بالكتاب فإن المسلم مأمور في القرآن بالتفكير والتأمل والتدبر والاستقلال بذلك عن الآباء والأجداد وأحبار الزمن القديم وأئمة الدين فيه... وليس الخطأ مقصوراً على العرب الأميين ولا هو بمقصود على أبناء القرن العشرين

(٢٤١) الفلاسفة القرآنية — العقاد ص ١٧٥ ، يقال عن الإسلام — العقاد ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

ولكنه عام مطلق لكل عصر ولكل مكان إذ ليس من المعقول أن يفكر الإنسان على نسق واحد في جميع العصور إننا مطالبون بأن تفهم القرآن الكريم في عصرنا كما كان يفهمه العرب الذين حضروا الدعوة المحمدية ، لو أنهم ولدوا معنا وتعلموا ما تعلمناه وعرفوا ما عرفناه واعتبروا بما نعتبر به من حوادث الحاضر وحوادث التاريخ منذ الدعوة المحمدية إلى اليوم ، ولكن التفكير العصري شيء وإقرار النظريات العلمية المتجددة شيء آخر فإننا نستفيد من أخبار الرحلات ومن آراء المفكرين ومن مذاهب العلماء النظريين والتجريبيين إدراكاً نافعاً لنا في التأمل والنظر دون أن نؤمن بصحة كل خبر وصواب كل رأي ، وصدق كل نظرية ، ولا يمكن أن تتقدم هذه الفائدة زمانها في موضوعها ، وإن لم يكن موضوعها متعلقاً بهذا العلم أو ذاك^(١) .

لماذا الإعجاز العلمي ؟

ماذا بقى لدى المعارض على التفسير العلمى من شكوك بعد ذلك ؟ هل يخشى منه على قضية الإعجاز ومضارثها ؟ فلتتابع النظر ، ونأمل إذا كانت هناك خشية حقيقية ، فهل هى على القرآن الكريم وقضية الإعجاز من سوء التطبيق فى التفسير العلمى والخطأ فيه أم أنها خشية منه إذا ثبت فى عصر العلوم هذا تمام التطابق بين الحقائق الكونية وما يتصل بها من آيات القرآن الكريم فيهمز الإلحاد ويدخل الناس مرة أخرى فى دين الله أفواجاً^(١) ؟ .

والواقع أن موضوع إعجاز القرآن لا يزال بكاراً برغم كل ما كتب فيه ، وحين نتعرض لهذا الموضوع هنا من حيث استهداف التفسير العلمى له ، فإنما نتناوله من تلك الناحية التى لا يتوقف تقديرها والتسليم بها على معرفة لغة لا تيسر معرفتها لكل أحد ، وهى الناحية العلمية من قضية الإعجاز القرآنى .

ولا يستطيع إنسان يتعرض لهذا الموضوع أن يكابر فى وجود خطر حقيقى - لا على قضية الإعجاز نفسها فحسب كما يتخوف معارضو التفسير العلمى بل - على المفاهيم والعقائد الإسلامية من سوء التطبيق فى التفسير العلمى والخطأ فيه أو التعسف فى تحميل النصوص ما لا يمكن أن تحتمله ،

(١) الإسلام فى عصر العلم - الغراوى ص ٣٣٥ .

إذ أن العقل المحايد يستطيع بسهولة أن يكشف تعسف التأويل : وحينئذ تكون النتيجة على حساب الإسلام وليست لحسابه^(١) .

غير أن هذا إذا نتج عن مسلك هؤلاء المبالغين الذين بضرون قضيتهم — بسوء وفساد دفاعهم عنها — من حيث يريدون لها الرواج والنفع — فليس ينتج عن مسلك الداعين إلى التفسير العلمى والواضعين لقواعده الضابطة، والذين يجيدون إبراز الإعجاز العلمى بالتزامهم بهذه القواعد كما يتضح من النماذج التى عرضناها ، بل إنهم يعرفون كيف يخدمون قضية الإعجاز القرآنى فى صورة يدعو إليها العصر الذى لا تسكاد تؤمن فيه الشعوب بغير العلم ولا تقاس فيه الأمم إلا بما أحرز أفرادها من ثقافات وما جمعوا من معرفة .

وإذا كان من المتفق عليه أن القرآن الكريم لم يعجز الناس من وجه واحد معين — كما عرفنا قبل — فمن التقتصير فى حق العقيدة الإسلامية والقرآن الكريم أن تظل بحوث الإعجاز فيه دائرة حول بلاغته وبيان غائصة فى هوة لا يهتدى فيها إلى قبس مما فى القرآن الكريم من منافع الدنيا والآخرة ، وقد اشتمل القرآن الكريم على أنم وجوهها على الوجه الذى يقوم بحاجة الإنسانية قياماً ماماً باقىاً يقاء رسالة القرآن الكريم على الأرض ، ولو لم تقم مباحث الإعجاز اليوم على الإيمان برسالة القرآن من العلم والمعرفة الشاملين لجميع فنونهما لم يكن عند كثير من معاصرى اليوم — وبخاصة خصوم القرآن — معجزاً ، ولكان كثير من الأمم والشعوب يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم : هذا القرآن على غير ما عهدنا ونعهد ، فأسلوبه وألفاظه

(١) بحوث إسلامية فى التفسير والحديث وأصول الفقه — محمد بلتاجى ص ١٦ .

وعباراته ليست من أسلوبنا وألفاظنا وعباراتنا كما أن أفكاره قاصرة على ما يعهد الأميون من المعاني والأفكار المعهودة لهم ، وليس فيه مما نعهد من المعاني الفكرية والأفكار العلمية شيء ، فلا تلزمنا الحجة به^(١) .

وإذا كان إثبات الإعجاز علمياً — على هذا النحو — أو غير علمي — على أنحاء أخرى كما عرفنا سابقاً — لا يشكل ضرورة قائمة في توجيهه للمؤمنين بالقرآن — إلا من حيث زيادة الإيمان به في قلوبهم وتثبيت اليقين والاطمئنان في نفوسهم — فإن هذه الضرورة قائمة أو تفرض نفسها في هذا العصر الذي ناوأ الإلحاد فيه الإيمان وزحزحه عن نفوس كثير من البشر ، وكما عرفنا قبل إن من طبيعة المعجزة التحدى وأن معجزة القرآن ، على غير معجزات الرسل السابقين — تتوجه لكل البشر ضرورة أنها محتوية على قواعد الدين الذي أتت دليلاً عليه حتى لسكان المعجزة هي الدين وأن الدين الإسلامي هو المعجزة القرآنية — فإن تحدى هذه المعجزة قائم ومستمر في أي وجه من وجوه إعجازها ، والبشرية أحوج ما تكون اليوم إلى إظهار وجه الإعجاز العلمي في القرآن حتى تعتصم به في إيمانها برسالة السماء الأخيرة وتلوذ بحمصنه وهديه بعد أن أرهقها الإلحاد طويلاً وفرض عليها ألا تؤمن بغير العلم وألا تستكين إلا إلى المادة وعلومها .

إن الإنسانية كلها مخاطبة بالقرآن مطالبة بالتسليم له أنه كلام الله وحيثه عليها وموضع الحجة فيه إعجازه ، ولما كانت الإنسانية أعجمياً أكثر من عربها فلا بد أن يتضح إعجاز القرآن لكل إنسان ولو كان أعجمي

(١) القرآن العظيم — هدايته وإعجازه — عرجون ص ٢٦٣ .

اللسان لتلزمه حجة الله إن هو أبى الإسلام^(١) ، وأصر على عناده وخصومته له ، وزعمه بأن ليس في القرآن الكريم من حقائق العلم ما يستطيع به التأكيد من أنه معجزة^(٢) .

فليس يحق إذن أن نغفل من الإعجاز القرآني جوانبه العلمية وحقائقه الباقية التي اتخذت طريقا بطرد فلا ينكسر ويستمر فلا يتخلف مما لا نجده في قياسات اللغة وقواعدها التي لا تنبئ على بدائه أو أوائل ضرورية وإنما هي صنعة العادة والتجربة^(٣) ولهذا كان القرآن الكريم كما يقول الراجي معجزة أصلية في تاريخ العلم كله . . . لا يذهب بحقها اليوم أنها لم تكن قبل إلاسيها فإن في الحق ما يسع الأشياء وأسبابها جميعا وليس يرتاب حائل — ممن يتدبرون تاريخ العلم الحديث ويستقصون في أسباب نشأته — أنه لو لم يكن القرآن الكريم لكان العالم اليوم غير ما هو في كل ما يستطيل به ، وفي مقدمة وانسباط ظل العقل فيه . . . فإنما كان القرآن أصل النهضة الإسلامية ، وهذه كانت على التحقيق هي الوسيلة في استبقاء علوم الأولين وتهذيبها وتصنيفها وإطلاق العقل فيما شاء أن يرتفع منها ، وأخذته على ذلك بالبحث والنظر والاستدلال والاستنباط ، وتوفير مادة الرواية بما كان سببا في طلب العلم للعمل ومزاولة هذا لذلك^(٤) .

(١) الإسلام في عصر العالم — الغمراوي ص ٢٢١ .

(٢) بين الدين والعالم — نوفل ص ١٣٣ .

(٣) من إشارات العالم في القرآن — سيد الأهل ص ٩٢ .

(٤) إعجاز القرآن — الراجي ص ١١٤ ، ويذكر الراجي هنا من أدلة الإعجاز أن يخطئ الناس في بعض تفسيره على اختلاف العصور لضعف وسائلهم العلمية ولقصور حياتهم أن تتعاقب أطراف السموات أو تحيط بالأرض ، ثم تصيب الطائفة نفسها في كشف معانيه فكما تقدم النظر وجمت العلوم ونازعت إلى الكشف والاختراع واستكملت آلات البحث ظهرت حقائقه =

ولكن كيف تسنى لمحمد ﷺ أن يأتي بذلك كله ، وبما لا يزيد السنين وتقدم العلوم إلا تصديقا وداعيا إلى اليقين ؟ هل يمكن أن يكون ذلك من صنع بشر تلقفه منه مجد ، أو وماه قلبه وأخرجه للناس في غير صورته الأولى خاصة - وهو الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب ؟ هل يمكن أن يكون من صنعه هو ولم يكن في حد ذاته - وبصرف النظر عن الوحي وثبوت - إلا رجلا عربيا محدود المعرفة التجريبية ، وأقصى ما يمكن أن يقال في معرفته أنه بلغ الغاية في علوم عصره التي كانت بالطبيعة بدائية ومحدودة (١) .

ومن الضروري للإجابة على هذه الأسئلة والتأكد من مصدر الفكر القرآني ، هل هو غيبي يرجع إلى مستوى فوق مستوى البشر كائننا من كان فضلا عن أن يكون محمدا ذاته ، أم أن هذا الفكر يرجع إلى مستوى بشري اختصت به ذات مجد أو تلقفته من غيرها - من الضروري أن نوازن بين الأفكار المحمدية الخاصة والتي نتوقع أن تكون من اهتمام إنسان يمر بمثل تجربته ويعيش نفس ظروفه من ناحية وبين الفكر القرآني من ناحية أخرى ، فإذا ما أسفرت الموازنة عن تعادل الفكرين أو تساويهما كان من المرجح أن يكون الفكر المحمدي سببا في الفكر القرآني أو مصدرا له ، فلا يكون هذا الأخير غيبي المصدر ، أما إذا لم يعادل الفكران بحيث تعكس طبيعة الفكر القرآني صورة مغايرة لما نتصوره عن فكر إنسان مثل مجد ﷺ يعيش نفس ظروفه ويعاني مثل تجربته - كان لنا أن نطمئن إلى غيبية المصدر للفكر القرآني (٢) .

== الطبيعية ناصعة حتى كأنه غاية لا يزال عقل الإنسان يقطع إليها، وكأن تلك الآلات حينما توجه لأيات السماء والأرض توجه لأيات القرآن أيضا والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (٢١ يوسف) وانظر : القرآن والعام الحديث - عبد الرزاق نوفل ص ٩٠ .

(١) بحوث إسلامية في التفسير والحديث وأصول التشريع - محمد باقجي ص ١٢ .

(٢) الظاهرة القرآنية - مالك بن نبي ص ٢٨١ .

فليس من الممكن — أو من قبيل الصدفة المجردة — أن يتعرض رجل مجرد من أية معدات فنية ويعتمد على علمه الطبيعي الخاص وعلى مشاهداته المحدودة — بالإضافة إلى ما اشتمل عليه القرآن من حلول في الأخلاق والدين والاجتماع — لعلوم التشريح والأرصاد الجوية والكونية والنفسية للحيوان والإنسان وفروع أخرى كثيرة تتطلب إمكانات فنية ودقيقة، وتجارب جماعية متكاملة وأن يعطينا في كل موضوع حقائق غالية خالدة من غير أن يترك في أى مجال أثراً ولو طفيفاً ينم عن عصره أو يثبته أو حتى خياله الشخصى^(١).

وننقل هنا عن المفكر الإسلامى مالك بن نبي قوله في تحليل هذه الظاهرة وتفصيل الموازنة بين الفكر المحمدى والفكر القرآنى : « نحن نتصور تصورا كاملا طبيعة الفكر لدى إنسان فى فى المشكلة الدينية (المشكلة الغيبية والمشكلة الروحية على وجه الخصوص)، وربما تصورنا أيضا اطراد هذا الفكر فى وضعه الطبيعى ، وهو الاطراد الذى يضم فى مجال إدراكه البصرى الوقائع وسبب حدوثها ، والكون وغلة كونه ، ويلبغى أيضا أن يربط بين الخالق والمخلوق برباط الإيمان ، وأن ينصب للكائنات والأشياء سلما من الدرجات الخلقية ، أما حين يحدث تحول جوهرى فى تيار الفكر وينتقل الاهتمام فجأة من أفق إلى آخر ، فإن ذلك يدفعنا أن ندقق النظر من قريب فى هذه الحالة الغريبة ، ومن الواجب أن نعتبرها ظاهرة فريدة ، إذا كان ما تقدمه هذه الحالة الفجائية من تحول الفكر غريبا عن الفكر الدينى .

والواقع أن القرآن الكريم يقدم لنا دائما كثيرا من هذه الغرائب التى تعلق الاهتمام ، وتلجم فجأة اطراد الفكر وانسيابه ، فنشعر بأن المستوى قد

(١) مدخل إلى القرآن الكريم — دراز ص ٢٧٧ .

تغير كأنما وضعت هذه الغرائب هنالك قصدا لتكون مرقاة يرتقى فيها المتأمل
 طفرة إلى ما هو أسمى من مستوى الذات الإنسانية ، فإذا بالعقل - وهو الذى
 يعود أن يفكر فيها هو معلوم وفيما هو قابل للعلم مما يحصل بالمستوى الإنسانى
 يجد نفسه وقد حمل بعيدا ليلحظ من هنالك فى وميض آية من آيات القرآن أفقا
 من آفاق المعرفة المطلقة ، فلماذا نرى فى اطراد فكرة غيبية صورة بصرية ؟
 ومن خلال عرض تشريعى تندفق حقيقة أرضية أو سماوية ؟ لا شك أن
 هذا عجيب ! . . .

ولو تأملنا من قريب هذه الغرائب فسنكشف فى اطراد الفكرة القرآنية
 روحا مذهلا ، ونسقا رفيعا لا يصدر إلا عن معرفة مطلقة محض ، فنحن هنا
 مضطرون إلى أن نعتبر أمثال هذه الغرائب إشارات بينات وشها نواقب
 تكشف للفكر الإنسانى المجهور عن المصدر الغيبي الذى تدفقت منه تلك الفكرة
 بحيث سبقت عصور التقدم الإنسانى واتفقت مع الحقائق التى كشف عنها
 العلم بعد ذلك بقرون ، وكأنما سبقت هذه الغرائب العقل الإنسانى الذى
 يتطور لتكون طلائع شاهدة على السر الأسمى للمعرفة القرآنية .^(١)

فى خطاب القرآن الكريم للبشر سكان الأرض الذين يهمهم دون شك
 أن يعرفوا كل شيء عنها يتجه القرآن فى تعريفهم بها إلى شيء يخالف تماما
 المصادر العلمية المتعارف عليها حينئذ ، كما لم يسلك فى تعريفها طابعا تعليميا
 شأن كعب وصف الكون ، ولو كان كذلك لحوى تلك الأفكار التخمينية
 ومعلومات ذلك العصر من النظريات اليونانية وغيرها ، ولكن تعريف القرآن
 بالأرض يبدو كأنما يضع معالم بسيطة أمام العقل الإنسانى على جوانب
 طريق التقدم العلمى ، فبساطة هذه المعالم التى نقرؤها فى قوله تعالى :

(١) الظاهرة القرآنية — مالك بن نبي ص ٢٨٢ ،

« أفلا يرون أننا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها » (٤٤ الأنبياء) وقوله تعالى : « والأرض يعد ذلك دحاها » (٣٠ النازعات) من التأكيد على الأطراف والانتقاص منها ودحو الأرض مما يعد من أساسيات معارف الهندسة الأرضية - كل ذلك أتاح الاتفاق بين الحقيقة العلمية والفكرة القرآنية عن شكل الأرض الكروي ، أو بالأحرى البيضاوى كما هو اتجاه الفكرة القرآنية^(١).

والسؤال الآن : هل الإعجاز العلمى للقرآن هو قضية التفسير العلمى فحسب ؟ وبعبارة أخرى : هل إعجاز القرآن للناس هو كل دلالة القرآن على أنه من عند الله ؟ وإجابة المفسر العلمى لا تحصر أهداف التفسير العلمى فى هذه القضية فهو يتمنى على علماء المسلمين أن يتلقى بعضهم صنوف العلم الطبيعى ويتمكنوا من علوم القرآن ليجلوا للإنسانية القرآن على النمط العلمى الذى هو من نمط النظم القرآنى ، وفيه للإنسانية فى هذا العصر مقنع ، وهو حين يؤكد حاجة الإنسانية إلى الدين الإسلامى والتبصرة به وبالقرآن فهو يعتد بالتفسير العلمى وإظهار إعجاز القرآن من هذا الوجه عدته فى الدعوة إلى الله والقرآن^(٢) وإثبات صلاحية القرآن للحاضر والمستقبل وإسقاط دعاوى المفرضين والمناوئين للقرآن والإسلام .

بل إن تفسير القرآن علميا بما يثبت إعجازه من هذه الناحية يعد الطريق العصرى الأمثل فى تبليغ الدعوة الإسلامية اليوم لغير العرب وهو الوسيلة الكافية لإقناعهم بالقرآن الكريم وهدى دينه ، ولا سيما أن حديث العلم هو القول الفصل الذى لا يستطيع أى مكابر أن يجادل معه أو يشك فيه . . .

(١) الظاهرة ص ٢٨٣ وراجع هناك تفصيلا لهذه النقطة وغيرها من مظاهر الإعجاز العلمى .

(٢) الإسلام فى عصر العلم — الغمراوى ص ١٣٤ .

وإن اليوم الذى ينشر فيه على العالم بلغاته المختلفة ما قد سبق القرآن إلى القول به ، وأثبتته التقدم العلمى فى مختلف العلوم هو اليوم الذى نكون فيه قد أدينا الرسالة ، وبلغنا الدعوة . . . وأظهرنا معجزة القرآن لغير العرب .^(١)

وهكذا لا يكتفى التفسير العلمى بهدف إثبات الإعجاز للقرآن وإنما تمتد أهدافه إلى استخلاص واكتشاف السنن والقوانين العلمية الهائلة التى يزخر بها القرآن الكريم والاهتداء بها ، وهذا من شأنه أن يزيد إيمان المؤمنين بالقرآن ويقطع الحجة على غيرهم بتحديثه لهم ولأهل العلم منهم خاصة أن يثبتوا عدم صحة ما جاء به من ذلك .^(٢)

(١) القرآن والعالم الحديث - نوفل ص ٣٠ .

(٢) معجزة القرآن فى وصف الكائنات - حنفى أحمد ص ٣٨ .

المبحث الثاني

أهم محاولات الاتجاه العالمى

(١) من المنهج التقليدى

الجواهر فى تفسير القرآن الكريم

هذا هو الأثر الثانى فى تفسير القرآن الكريم فى العصر الحديث الذى لاقى من الدارسين اهتماماً ملحوظاً وتفاوتت نظراتهم النقدية وتعليقاتهم حوله، وذهبت فى بعضها إلى أقصى اليمين وفى بعضها الآخر إلى أقصى اليسار يستوى فى ذلك ما صدر من دارسين مسلمين أو غيرهم، وهو الأثر الوحيد فى اتجاهه الذى لم يشركه غيره فى منهجه واستيعابه لتفسير كل القرآن الكريم، كما لم يشرك صاحبه مفسر آخر فى تحمل عبء مناهضة هذا الاتجاه حيث جاءت محاولته مبكرة عن غيرها^(١) وتكشف مقالاته الكثيرة فى تفسيره — بما يحمل من تبريرات لتفسيره وردود على لوم العلماء والمفسرين له واعتراضاتهم على مسلكه — ضخامة هذا العبء، وكثافة هذه الحملة من الاعتراضات والاتهامات.

فصاحب هذا التفسير — طنطاوى جوهرى — شخصية باهرة لفتت

(١) ألف طنطاوى تفسيره فى أخريات حياته التى انتهت ١٩٤٠ وكانت طبعته الأولى والثانية أثناء حياته سنة ٢٩ ، ١٩٣١ م وهو التفسير الأول الكامل للقرآن الكريم فى عصر حديثاً ، أما تفسير المنار الذى سبقه زمنياً واختلف عنه فى الاتجاه ، فلم يكمله رشيد رضا بل توقف به عند سورة يوسف .

الأنظار بطابعها وحركتها ، وكان هدفها إعطاء الإسلام مكانته في مجال العلم الحديث والحضارة البشرية ، فالإسلام في عصارة فكرته : منبع السعادة في الدنيا والآخرة وأن المسلم يجب عليه أن يصلح حال دنياه مع سعيه بصلاح آخرته ، وأن كل تقصير في الوسائل التي ترقى الناس في دنياهم يكون سبباً في انحطاطهم وتسجيل الشقاء عليهم ، وعنده أن السر في تدهور المسلمين وضعفهم إنما جاء نتيجة جهلهم بالعلوم وجعلها فرض كفاية ، وأن مامل النهضة هو مكافحة الجمود والانحراف والأخذ بأسباب العلوم الحديثة ، ولهذا فقد أولى طنطاوى جوهرى دراسات الطبيعة والحيوان والطير والهوام والحشرات أهمية واسعة ، كما احتفل بأمور الفلك والكواكب وغيرها^(١) .

وقد أمدته دراسته في الأزهر ودار العلوم واتصالاته بمستحدثات العلوم والدراسات ، ومعرفته لعدد كبير من الباحثين والعلماء في الشرق والغرب وإطلاعه على أفكار الفلاسفة في القديم والحديث — أمدته ذلك بمصيلة ضخمة من الخبرة والتجربة التي صاغت مفهومه لعوامل تقدم الأمم وتأخرها .

ولاشك أن طنطاوى قد عاش امتداد حركة اليقظة الإسلامية العربية ملتصقاً بمفاهيم جمال الدين ومجد عبده في فهم القرآن الكريم ووضاً لبنة جديدة في هذا البناء ، حيث التمس عن طريق تفسير القرآن الكريم شرح العلوم الإسلامية والكونية والسياسية والاجتماعية مركزاً أكثر تركيز على السنن الطبيعية التي تؤدي إلى نهوض الأمم وسقوطها ، فهو واحد من جيل التحديات الذي عاشه عهد عبده وعبد العزيز جاويز وفريد وجدى ورشيد رضا وغيرهم ممن ولدوا في آتون الحركة الضخمة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي ، الحركة التي لم تسكن متكافئة حيث كان الاستعمار قادراً على

(١) تراجع الأعلام المعاصرين — أنور الجندي ص ١٧٦ الأنجاو المغربية ١٩٧٠ .

فرض فكره ومنهجه بقوة الاحتلال وبنفوذه السياسى والعسكرى ومن هنا فقد اتجه هؤلاء إلى كل أمر من شأنه أن يكشف الحقيقة ويزيل عن الفكر الإسلامى غبار فترة الضعف^(١) .

ولقد اشتهر طنطاوى فى الشرق كما لم تشتهر شخصية مثله بحيث كان السائح الشرقى يسأل عنه فى رحلته إلى مصر كما يسأل السائح الغربى عن أهرام مصر ، فهو معروف فى الهند وإيران والصين وتركستان ، وقد يسمى أهل هذه البلاد مدارسهم وجامعاتهم وكتبهم باسمه فيقولون : جامعة طنطاوية ومدارس جوهرية وعقائد جوهرية لما يرون فيه من رمز لحجة الإسلام ، فلم يكن طنطاوى عالماً كسائر العلماء ، بل كان ممتازاً فى كل النواحي فهو عالم دىنى إسلامى وطنى وهو عالم اجتماعى ، جمع بين الثقافتين الدينية والحديثة ومزج الممائل الدينية بالآراء الاجتماعية والسياسية وجاهد حق الجهاد بقلبه وبرأيه فى رفعة شأن الإسلام والانتصار لمبادئه^(٢) .

وقد أولى الباحثون الغربيون اهتماماً كبيراً بطنطاوى وكشفوا عن اهتماماته وأهدافه فى حديثهم عن مؤلفاته ، حيث يصفه (البارون — كاراديفو) فى كتابه « مفكرو الإسلام » بأنه واحد من المصاحين الذين ربطوا بين جوهر الإسلام وبين النهضة الحديثة ، فهو واحد من ثلاثة مصاييح أظهرهم الأزهر ، وهم : رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وطنطاوى جوهرى ، ويعدده (هارتمان) من تلاميذ محمد عبده وأتباعه السائرين على نهجه فى فهمه أن الإسلام هو دين العقل والفهم لا التقليد وأن العلم إذا أحسن فهمه يصبح أداة صالحة لفهم الدين وقد حلل (هارتمان) ثلاثة من كتبه هى : (التاج المرصع بجواهر

(١) تراجم الأعلام المعاصرين ص ١٨٠ .

(٢) تقويم دار العلوم — محمد عبد الجواد ص ١٩٤ .

العلوم) و (جمال الحياة) و (النظام والإسلام) وكلها — فوق اهتمام صاحبها بحب الطبيعة وجمال الحياة وعجائب الكون — تهدف إلى نعمة الدين الإسلامي والدفاع عنه .

وقد قسم طنطاوى كتابه الأول إلى اثنين وخمسين باباً أو جوهرة وحاول أن يصنف فيه آى القرآن الكريم في ستة أبواب وفق موضوعاتها ، وغايته من هذا الاستدلال فى إيجاز على أصول العقائد الإسلامية ، وقد توجه به إلى دعوة الأمم الأخرى إلى اعتناق الإسلام وكانت اليابان مرمى سهمه وغاية مناه ، فأهدى كتابه إلى (الميسكادو) وقدمه إلى مؤتمر الأديان المنعقد بها ١٩٠٦^(١) .

وقد دارت مؤلفات طنطاوى التى بلغت جوالى سبعة وعشرين مؤلفاً حول هذه الغاية أو قريباً منها فموضوعاتها هى : السلام العالمى والطبيعة والعلوم والكونيات ، وكانت فى جملتها أشبه بدائرة معارف تدور حول القرآن والفكر الإسلامى كأساس لبناء النهضة ، وقد رأى فى مواجهة الموجة السائدة من الفكر الغربى وتحديه الواضح أن يؤكد ضرورة قيام النهضة فى الشرق على أسس الدين والأخلاق ويلتمس من الحضارة الغربية القوة والعلم وخدمهما ، كما أولى طنطاوى اهتماماً للرد على ما وجهه أهل الغرب للإسلام من مطاعن ، فرد على (اللورد كرومر) خطأ فهمه لطبيعة الإسلام ، وأثبت أن البحث العلمى الغربى الحديث إنما هو ثمرة من ثمار الإسلام نفسه ، كما عارض آراء كتاب الغرب فى المفاضلة بين الوطنية والدين وكشف عن أن القيم الوطنية والروحية فى الإسلام مترابطة لا يمكن الفصل بينها^(٢) .

(١) الإسلام والتجديد فى مصر — تشارلز آدمز ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢) راجع الأعلام المعاصرين — الجندى ص ١٧٩ — ١٨٠ .

ويبدو أن هذه الكتب رغم كثرتها وانتشارها وترجمتها إلى اللغات الأجنبية لم تشف غليله فتوجه إلى الله أن يوفقه إلى أن يفسر القرآن الكريم تفسيراً ينطوى على كل ما وصل إليه البشر من علوم فاستجاب الله دعاءه وتم له ما أراد فكان آخر مؤلفاته تفسيره الموسوم بالجواهر في خمسة وعشرين جزءاً أردفها بآخر لاستدراك ما فاته فيها ، ومزج فيه علوم الأمم قديمها وحديثها بنصوص القرآن الكريم مع التوفيق بين الآراء الحديثة والأفكار الدينية ، فجاء كتابه موسوعة علمية ودينية ضربت في كل فن من فنون العلم بسهم وافر ، وهي بذلك تدل على أن صاحبها كثيراً ما يسبح في ملكوت السموات والأرض بفكره ويطوف في نواح شتى من العلم بعقله وقلبه ليحلى للناس آيات الله في الآفاق وفي أنفسهم ثم ليظهر لهم بعد هذا كله أن القرآن الكريم قد جاء متضمناً لكل مايجيء به الإنسان من علوم ونظريات ، ولكل ما اشتمل عليه الكون من دلائل وأحداث تحقيقاً لقوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٣٨ الأنعام) (١)

وقد اشتهر هذا التفسير — كما اشتهر صاحبه — في البلاد الشرقية ، وترجم إلى اللغة الأوردية فأقبل عليه أهل الهند إقبالا عظيماً (٢) ، ويرجع بعض الدارسين سبب ذبوع هذا التفسير وانتشاره في بعض بلاد الشرق الإسلامي إلى استيقاظها من النوم حديثاً بعد طول ما عاشت تحت كابوس الكسل البليد والجهل بتاريخ الإسلام وحقائقه العلمية والتشريعية . . . فشغلت تلك البلاد بهذا التفسير ، لأنها تخيلته في تصورها المنعكس عليها من حياتها الواقعية هو

(١) التفسير والمنسرون — محمد حسين الذهبي ١٨٣/٣ .

(٢) تقوم دار العلوم — محمد عبد الجواد ص ١٩٥ .

التفسير لكتاب الإسلام ودستوره العظيم^(١) ، وفي هذا الرأي — كما لا يخفى
كثير من التحامل الذي يجري في مضمار مناهضة هذا الاتجاه عموماً .

ويستشعر طنطاوى دائماً الاعتراض على مسلكه العلمى فى التفسير وأن
كتابه فى التفسير أجدر به أن يسمى جواهر العلوم لا جواهر التفسير فهو فى
واد وتفسير القرآن فى واد آخر^(٢) ، وهو دائم الرد على معتضيه والإيضاح
لهم أن ذلك ليس خارجاً عن تفسير الآيات ، وأن حمد الله المستحق من المسلمين
والمذكور فى قوله تعالى : « الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل
الظلمات والنور » (١ الأنعام) ، لا يتم إلا إذا درسوا هذه العلوم وعرفوها
وانتفعوا بها وتفعوا الناس بفوائدها ، فبعد أن ذكر من العلوم ما ذكره حول
تفسير الآية السابقة يتوقف الإجابة على أسئلة صاحبه : هل المسلمون مكلفون
بأن يعرفوا ما وراء العالم ؟ وهل هذا من دين الإسلام ؟ وهل من الواجب
علينا أن نقرأ كلام (إينشتين) فى الفضاء وغيرها ؟ فيقول : إن الله يقول
فى المسلمين : « لتكونوا شهداء على الناس » (١٤٣ - البقرة) ،
ويقول : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » (١١٠ - آل عمران) ،
فيا عجباً : أى أمة هذه التى يصفها رب العزة بأنها خير أمة أخرجت للناس
وهي أجهل الأمم بما عند الناس ، فهل هؤلاء الجهلاء من أمم الإسلام هم الذين

(١) القرآن العظيم — هدايته وإعجازه — عرجون ص ٢٣١ ، ومن المفارقات الغريبة هنا
أن نجد عند هذا الدارس من مراضى الاتجاه العلمى اعترافاً ضمنيّاً بالتشاور هذا التفسير
وذيوعه ، الأمر الذى عنى نفسه بالتماس سبب له مقبول أو غير مقبول ، بينما نجد عند مارض آخر
أن هذا التفسير لم يثل تقدير مثقف مستنير ولم تزل طبعته الأولى منذ زهاء ربع قرن لم تنفد
وأنه صار من التفسيرات المحزونة لا المطروقة ، وهو زعم يكذبه الواقع من سائر جوانبه .
راجع : نحن والقرآن — السمان ص ٤١ .

(٢) اتجاه التفسير فى العصر الحديث — مصطفى الطيرى ص ٧٣ .

يقول الله فيهم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ؟ ماهذه الخيرية ؟ أى خير في الجهل أفهؤلاء الذين يحمدون الله عز وجل على نعم السموات والأرض وعلى خلق أنفسهم وهم يجهلون خلق السموات والأرض وخلق أنفسهم ؟ ... وهذا الحمد الذى لا يتقدمه علم بالمحمود عليه بما يترتب عليه حب المنعم يكون حمداً لفظياً لا قيمة له ، ومتى انتفى العلم بدقائق النعمة لم يكن حب للحامد ، فلم يكن حمد ، كيف ونحن كما فى الآثار نسمى الحمادين ، ويقول الله فينا : « وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين » (١٠ - يونس) .

فأمة شأنها أن تكون شهيدة على الناس عليها أن تزن جميع أقوال علماء الأمم وتحكم فيها بعد درسها ، وهي التى تقوم الأخلاق وتقوم العقول ، وإذا كانت تحمد الله على الظلمات وعلى النور ، وهي لم تدرس ظلمات ولا نور ، فأين الحمد إذن ؟ أعلى أمور لفظية (١) ؟

ويربط طنطاوى بين معرفة العلوم جميعها التى أشار إليها القرآن الكريم والمعرفة الحققة لله تعالى فيقول فى تفسير قوله تعالى : « فلينظر الإنسان إلى طعامه » (٢٤ عبس) : يظن كثير من أهل العلم والعامة أن النظر للنبات هو النظر إلى شكله ، ومتى رأوه وحدوا الله وظنوا أن العلوم لا غرض منها فى الإسلام إلا الإيمان ولا جرم أن الإيمان مركزوز فى النفوس وماخوذ بالتلقى عن الآباء ، فكان هذا المعنى هو الذى صرف المسلمين عن هذه العلوم العجيبة ، وأنساهم مجد آبائهم وجمال ربهم وحكمته وجهه ، ظن المسلمون ذلك فتركوا هذه العلوم جانباً ... ولعلك تقول : من أين تدعى أن هذه الآية توجهنا لعلوم الطبيعة ؟

(١) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم — طنطاوى جوهري ١٠١/٢٦ .

لا جرم أن نظر الإنسان إلى طعامه لا يتم إلا بدراسة الكيمياء وعلم النبات
ومعرفة أنواعه ، وكلما ازداد الإنسان علماً بالحكم النباتية ازداد غراماً بربه
وأدرك حكمته وجماله ، ولا يزال في ازدياد للحب والقرب من ربه كلما ازداد
غوصاً في عجائب العلم وفروعه وأصوله ، وهذا العلم لا يتم إلا بعلوم كثيرة
كلما أتقن منها علماً ازدادت نفسه به من الله قرباً ، حتى إذا بلغ الكمال في
العلم بلغ الكمال في القرب ، فيكون إذ ذاك من أولى العلم الذين عطفهم الله
على الملائكة فقال : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم
قائماً بالقسط » (١٨ آل عمران) .

أفلمست ترى بعد الذى تقدم أن يكون قوله تعالى : « فلينظر الإنسان »
موجهاً إلينا لمعرفة تعالى خاصة ، لأنه أراد أن ننظر النظر الأعلى الذى لا يتم
ولا يكون إلا مع النظر الأدنى ، ويبانه أن العلوم الطبيعية لا يعرف الناس جمال
ربهم في نظامها ، ولا حكمته في إبداعها إلا إذا قتلوها بحثاً وتنقيباً بشوق
وحب عظيم ، وهذا البحث يستلزم النبوغ في علوم كثيرة بسببها ترقى الصناعة
والزراعة وغيرها ولن ينال الناس دقائق الحكمة إلا بعد أن يمروا على
جزئيات العلوم ويتقنوها .

لقد قرأنا في كتب آبائنا أن غسل قدر يسير من العضدين وراء المرفقين
واجب لأن الواجب من غسل المرفقين لا يتم إلا به ، أليس هذا منهم تعليماً لنا
بأنهم نظروا في أصغر الأمور احتياطاً للواجب ؟ فما بالناس بما هو المقصود
الأعظم الذى إليه تشد الرحال وهو معرفة جمال الله وجلاله . إن الله أمرنا
بالنظر والنظر لا يتم إلا بهذه العلوم ، وهذه العلوم أشبه بما يغسله من العضدين
وراء المرفقين ، وفوق أن معرفة هذه العلوم إتمام للواجب ، فهي لا بد منها
لبقاء الأمة وحياتها في هذا الزمان ، فالأمة التي جهلت العلوم الطبيعية أصبحت

اليوم ذليلة تباع بيع السلع ، فقراءة هذه العلوم لا تتم حياة الأمة إلا بها ، ولن يعرف الناس ربهم إلا إذا كانوا آمنين في بلادهم ، ولا أمان في البلاد للجهلاء الذين يستعبدون العلماء بما خلق الله (١) .

ومع توافر حسن النية لدى طنطاوى جوهرى — فيما ذهب إليه من هذا الاتجاه العلمى فى التفسير حيث رأى أن السبيل التى سلكها تبعث فى الأمة الإسلامية بعثاً جديداً فى ميدان التقدم العلمى ، كما تدل عليه نداءاته وخطاباته للأمة الإسلامية وعلمائها وفيضها بالغيرة والإشفاق والإخلاص — مع ذلك قبول تفسيره فى الأوساط الإسلامية فى مصر والبلاد العربية بالمعارضة والإنكار فقليل عنه ما قيل عن غيره من قديم : إن فيه كل شئ إلا التفسير ، حيث يذكر من الفصول المطولة فى العلوم المختلفة ما يصد قارئه عما أنزل الله لأجله القرآن (٢) ، ونظر إليه على أنه مخدر للأمة وملهاة لها عن طريق التقدم الحقيقى بما يقدم لها ما يطمئنها إلى أنها سبقت عصرها فى كل ما يتناول به الغرب من علوم حديثة (٣) .

وأكثر من ذلك ينجح معارضوه فى حظر انتشاره فى الجزيرة العربية الأمر الذى أزعج صاحبه ودفعه إلى أن يكتب ملك السعودية متوجعاً من ذلك المنع والحظر ، قال فى رسالته ها أنذا فى العقد السابع من حياتى التى صرقتها فيما عاهدت الله عليه من تأليف الكتب ومنها الجواهر فى تفسير القرآن الكريم الذى فيه اتضح اتفاق العلم والدين ، وقد مرى فى الأمم الإسلامية العرب والعجم . . . ولقد أجمعوا أنه يساعد المسلمين على مجاراة

(١) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم — طنطاوى ٢٥/٥٣ — ٥٤ .

(٢) تفسير المنار ٧/١ .

(٣) القرآن والتفسير العصرى — بنت الشاطىء ص ٣٩ .

الأمم المحيطة بهم ، بل هم إذا ساروا على هذا السنن سيكونون أعلى في العلوم
كعبا ، وأشرف منزلة من الأمم أجمعين ، إذ يصبح العلم العصري من واجبات
الدين ... ولما نهض إخواننا النجديون والحجازيون تحت رايتكم وهم يدعون
إلى ما أدعوا إليه من سنن السلف الصالح قلت : إن هؤلاء يكونون أسرع
المسلمين إلى ما نشرته ، ولكن صده عن دخول الديار المقدسة بعض الذين
عهد إليهم رقابة الكتب الداخلة في البلاد ، وحجتهم في المنع ما فيه من العلوم
الكونية المقصرة للآيات القرآنية .

ولا جرم أن هذه العلوم هي التي تنقص المسلمين اليوم ووجوبها أجمع عليه
علماء الإسلام أليس من المخجل أن تكون جميع العلوم والصناعات فروض
كفايات مثل علم الفقه سواء بسواء ثم يتجاهلها المسلمون وبها ارتقت الأمم
أجمعون ؟ ألم يجمع علماء الأصول على أن فروض الكفايات إذا تركت كان
جميع المسلمين آثمين ؟ وهذه الفروض العلمية والعملية هي التي صنف لها التفسير
وفرّح به المسلمون ، وقد بذلت جهدي فيما أهملوه في القرون المتأخرة حتى
جاء بحمد الله خالصاً سائغاً للشاربين ، لقد وجدت في كتاب الله سبعة
وخمسين آية في علوم الكائنات وشرحها في التفسير ، فأنا أحاج مراقبي الكتب
أمامك أيها الملك الجليل وأمام العلماء بحضرتك وأمام الله يوم القيامة ،
وأقرأ : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، (البقرة ١١١)
وأقول : هل (هذا جزاء) من يساعد الملوك على نهضات أمهم ويحث
المسلمين على أن يخرجوا من إثمهم في فروض الكفايات ويجعل في نفوسهم
شوقاً إلى ربهم وحباً له وطاعة بما يرون من عجائب صنعه ؟

ثم أقول : أيها المراقبون : بأي كتاب أم بأية سنة يدخل تفسيري للقرآن
جميع أقطار المسلمين شرقاً وغرباً وأكثرهم في قبضة المستعمرين من غير

ديتنا ، وتوصد الأبواب دونه في الحرمين الشريفين ، وسائر بلاد الحجاز ونجد ، وتصدون عن قراءته عموم المملكة السعودية وحجاج بيت الله الحرام من سائر الأقطار مع أنهم يقرأونه في بلادهم ؟ أليس أهل نجد والحجاز أمس بنا رحماً وأقرب منا نسباً ؟ أفليس هذا الصدد إذا لم يكن بدليل يكون تقطيعاً للأرحام ؟ أليست هذه العلوم هي التي أوجبها القرآن في آخر سورة التوبة (١) ؟ ... أو ليست تراث أجدادنا الفاتحين ؟ أفلا يحق لنا أن نقول : هذه بضاعتنا ردت إلينا ونحمد الله عليها ، لا أن نقصيها عن بلادنا ونجسيها حقها (٢) ؟

ولسنا نزع هنا الصحة المطلقة لما احتواه تفسير الجواهر أو استناده إلى الحقائق العلمية وحدها فيما أورد من تفصيلات العلوم التي أشارت أو أرشدت إليها الآيات، لقد كان تفسير الجواهر أول محاولة كاملة في الاتجاه العلمي في التفسير حديثاً ، ولم تخل هذه المحاولة من تعجل واندفاع في أحضان بعض النظريات الجديدة التي لم تستحكم طاقات فتْلِها ، ولم يتأكد بعد أنها حقائق ناتجة لا تقبل الجدل ، وإذا ما تذكرنا ووعينا تلك الحقيقة التي يؤمن بها المفسر العلمي وهي احتواء القرآن الكريم على جملة أصول العلوم والإشارة إليها كان لنا أن نتوقع مدى الصعوبة والتعذر في القيام بتفسير علمي كامل للقرآن يعتمد على الحقائق وحدها في شتى العلوم ، فهذا عمل لا يمكن لفرد — مهما كانت قوته وطاقته وعلمه — القيام به ، وإذا أتيح لشخص ما المعرفة الكاملة بحقائق العلوم فكيف يلم متفرداً بكل ما تضمنه القرآن من علوم وإعجاز إلاماً يمكنه من هذا العمل الضخم الجليل والخطير ؟

(١) يعني بذلك قوله تعالى : « فلولاقر من كرفرة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » (آية ١٢٢) وانظر تفسيرها في : الجواهر ١٧١/٥ .

(٢) الجواهر في تفسير القرآن الكريم — طنطاوى ٢٥/٢٤٤ — ٢٤٥ .

ومن هنا كانت بعض التجاوزات في هذا التفسير مما يخضع فيه جوهرى تخياله الخصب خاصة فيما يتعلق بالأمور الغيبية كعالم الجن والشياطين واستحضار الأرواح والتنويم الصناعي^(١) ، والوقوع في أسر بعض النظريات العلمية القديمة والحديثة^(٢) ، والتورط في النقل عن مصادر غير موثوق بصحتها ، أو ليست لها قيمة علمية أو دينية ككتب الأدب والأساطير والفلسفات والمذاهب القديمة^(٣) ، والأناجيل^(٤) ، وقد أسهب طنطاوى في ذلك كثيراً ، كما أسهب في بيان كثير من العلوم المختلفة التى تشير إليها الآيات الكونية والعلمية حتى جاوز حدود معانيها ، ولم يحاول الجمع بينها فحى بذلك كثير من حقيقة ومقدار العلم المنزل فيها^(٥) .

ولكن من الحق أن نقول إن طنطاوى في محاولته المبكرة هذه قد وضع بعض الملاحظات الهامة والقواعد التى تحكم تفسيره فى هذه الناحية ، كما وضع بعض القواعد المنهجية الخاصة به والتى تتيح لقارىء تفسيره التعرف على مضمون الآيات مع عدم التعرض لتفصيلات العلوم المرتبطة بها ، ومن حق هذا التفسير الذى هوجم كثيراً بحق وبغير حق أن نسجل هذه الملاحظات والقواعد .

(١) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم ٨٤/١ ، ٢٥٧ ، ٨٨/٣ .

(٢) من ذلك مسأيرته للقول القديم فى عدد السموات فى قوله : اعلم أن العدد ليس له مفهوم فإذا قل الله سبع سموات فليس ذلك بمانع أن يكون العدد أكثر .. وإياك أن يصدق أيها الفطن لفظ سبع عن البحث والتنقيب فالعدد ليس بقيد . الجواهر ٥٠/١ .

(٣) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم ٨٨/٣ .

(٤) السابق ٤٧/١ .

(٥) معجزة القرآن فى وصف الكائنات — حنفى أحمد ص ٣ .

وثانئى ملاحظاته فى شكل حوار مع صديق له يسأله ويحييه بما يرفع ظنونه وشكوكه فى مسلك التفسير واتجاهه العلمى ، فعند تفسير قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات » (٢٩ البقرة) يقول صاحبه ... إذن أنت تؤيد المذهب الحديث ؟ قلت : حاشا لله أن أؤيد حديثاً أو قديماً ، وإنما القرآن طبقناه على المذهب القديم ، ثم ظهر بطلان ذلك المذهب وجاء الحديث فوجدناه أقرب إليه وإلا فهو أعلى منهما وأعظم وما يدرينا أن يكون هناك مذاهب ستحدث فى المستقبل فهل القرآن كرة طرحت بصوالجته يتلقفها رجل رجل ؟ كلا ، إنما هذا التطبيق الذى ذكرته ليطمئن قلب المسلم وليعلم أن عمل الله وصنعه لا ينافى كلامه فالتطبيق للاطمئنان .

فقال : ولم كان المذهب الحديث أقرب إلى القرآن ؟ قلت :

أولاً : جاء فى القرآن الكريم : « ويخلق ما لا تعلمون » (٨ النحل) والمذهب الحديث أرانا سعة مخلوقاته وأنها لا تدرك .

ثانياً : كان القدماء يقولون : الكواكب والأفلاك لا تقضى ، والرأى الحديث يقول : إن الكواكب تتجدد وتقضى كالإنسان والحيوان ، وقالوا إنهم رصدوا كواكب لا تزال فى طور التكون ، وأن كواكب قد فثت ... فهذا أقرب إلى القرآن لقوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » (٤٨ إبراهيم) ، « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك » (٢٦ - ٢٧ الرحمن)

فقال ... ولم عبر الله بسبع سموات ولم يعبر بسماء واحدة مع أن الناس لم يروا غيرها ؟ قلت : اعلم أن الله لو ذكر سماء واحدة لوقفت عقول الناس عليها ولم يبحثوا عن غيرها ، ولكنهم لما سمعوها أخذوا يقرؤون فلسفة اليونان ، ثم قرأنا الفلسفة الحديثة فعرفنا نعمة الله وحكمته ، والتعبير بالسبع

امتحان واجلاء من الله لأنها تحير العقول ، فمن كان مريض النفس صغير العقل ضئيل الفكر جبن وجزع وقال : إني أخاف الله رب العالمين ، فلا يبحث في العوالم ، ومن قويت عزيمته وعلت همته ، فإنه يبحث ويعرف فعل الله عز وجل ويقول في نفسه: إن هذا فعل الله وأنا أقرأ كلامه وكلاهما دال عليه ، وقوله لا يناقض فعله إلا عند الجاهلين ، أما أنا فإنني أبحث صنعته وبعد ذلك أطبقها على كلامه ، بهذا فليرتق المسلمون وليتعلموا ، فكم من ذكي مسلم قرأ العلوم الحديثة وكفر بالدين ظاناً أنه نال من العلم ما جهله الأنبياء ، وكم من غبي مسلم اطلع على هذه المباحث فنفر منها لاعتقاده أنها تنافي الدين ، والحق أقول: إن قليلا من الأذكياء المسلمين من يصدقون بالدين مع العلوم ، وأكثر المصدقين بالدين من الجاهلاء وعلماء الدين ، أما أكثر المتعلمين العصريين فإنهم يقولون : الدين شيء والعلوم شيء آخر^(١) .

هذه بعض الملاحظات التي تحكم طنطاوى جوهرى في تجديده الفكرى فى التفسير واتجاهه به اتجاها علمياً أما الصورة الواضحة عن شكل التفسير وقاله الفنى فهى لا تخرج فى عمومها عن المنهج التقليدى الذى يتبع سور القرآن وآياته سورة سورة وآية آية ، غير أن طنطاوى قد أضاف إلى ذلك ما اختص به من مسلك منهجى مطرد لا يتخلف أبداً ، وأظهر ما اختص به هنا جانبان : -

أولهما : تفسيره لآيات القرآن تفسيراً لفظياً مختصراً لا يكاد يخرج فيه عما فى كتب التفسير المتداولة بين أيدينا ، ويضع ذلك كله تالياً للآيات التى يفسرها تحت ما يسميه بالتفسير اللفظى ، وهذا التفسير اللفظى معزول عنده

(١) الجواهر فى تفسير القرآن الكريم — طنطاوى ١/٥٠ — ٥١ .

تماماً ومستقل عما يتلوه بعد ذلك مما يسميه التفسير المعنوى أو الشرح والإيضاح الذى يعصب فيه أبحاثه العلمية المستفيضة التى ينقلها عن علماء من الشرق والغرب فى القديم والحديث ، ويعقب عليها دائماً بنداؤه المستمرة إلى علماء المسلمين أن يتعارفوا عليها وما فى القرآن الكريم من التنبيه والإشارة إليها وسبقه العلماء فى الوصول إليها بقرون متطاولة ، وهذا المسلك فى حد ذاته يقلل من الخشية والخطر على النص القرآنى الذين يسيطران على معارضى التفسير العلمى والمقللين منهم بصفة خاصة من قيمة هذا التفسير الفريد الذى يفتح عيون المسلمين على كنوز كتابهم ، ويكشف كثيراً من عورات الغرب ومدنيته الحديثة ، ويستنهض هم أهل الشرق والمسلمين للاطلاع بدورهم الطليعى فى قيادة الأمم وريادتها ، كما يشجع هذا المسلك من جهة أخرى من يريد تجريد التفسير كاملاً والاستقلال به عن تلك الفنون عنده التى لا أول لها ولا آخر .

وباستطاعة القارئ للتفسير — بفضل هذا المسلك — أن يتعرف مريعاً على معانى الألفاظ منه أو المعانى الأولية فى هذا الموضوع من التفسير اللفظى دون أن يتابع المفسر فى بحوثه المستفيضة المستقلة عن هذا التفسير ، ويشغلها شرح الآيات معنوياً وتبيان ما تتضمنه أو يتعلق بها من العلوم وأسرارها وتجاربها وتوضيحه لذلك بما يسوقه من مناظر الطبيعة وصور الحيوانات والنباتات وغيرها .

وثانيهما : أنه يقسم السورة إلى أجزاء متعددة يتناولها جزءاً جزءاً ، وهذه يسميها مقاصد ، وتتضمن المقاصد مجموعة من الفصول يتكون كل منها من مجموعة من الجواهر واليوافيت .

ويتوقف المفسر أنام مجموعة مجموعة من الآيات تكون فيما رآه مقصداً

من مقاصد السورة أو فصلاً واحداً من مقصد من مقاصدها ، وبعد أن ينتهى من تفسير آيات المقصد أو الفصل تفسيراً لفظياً — كما عرفنا — يتوقف فى الشرح والإيضاح أو التفسير المعنوى أمام ما يتضمنه هذا الفصل أو المقصد من جواهر العلوم أو بواقيتها^(١) ، وهو قبل ذلك يقدم لتفسير السورة كلها بمقدمة مجملة عن السورة يشير فيها إلى موضوعات هذه المقاصد والفصول التى ربما ضمتها أقسام أو أبواب كبيرة ، إذا ما كثرت هذه الفصول والمقاصد وتنوعت فى السور الطوال ، والشواهد على ذلك هى كل التفسير التى ليس من الممكن ولا من الجائز الإشارة أو التعرض لها فى هذا المجال .

(١) وأحياناً تشعب هذه وتلك عنده إلى ما يسميه الطائفة وزبرجيدات وماسات ولآلى .

(ب) من المنهج الموضوعي الجمال والقيامة في القرآن الكريم

يبدو أن أصحاب هذا الاتجاه يشاركون أصحاب الاتجاه الأدبي بشأن المنهج الموضوعي في التفسير من حيث تخلف النتائج والتطبيقات الواقعية وقصورها عن مستوى النظر والدعوة إلى الدرس الموضوعي ، فعلى الرغم من ارتفاع الدعوة إلى تفسير موضوعي لآيات القرآن الكونية والعلمية^(١) ، واعتبار الخطة الموضوعية في التفسير العلمي هي الأداة المفضلة في هذا الاتجاه - كما سبق أن ذكرنا - فلا نكاد نجد في الواقع نماذج تطبيقية جيدة - إلا في القليل النادر يمكن أن نورها كثال لهذه المنهجية الموضوعية وترتفع إلى مستوى الدعوة إليها اللهم إلا في أثر واحد هو كتاب الإسلام في عصر العلم ، ففيه قدر لا بأس به من التفسير الموضوعي لآيات موضوعات مختلفة ملتزم فيها إلى حد ما قواعد المنهج الموضوعي وشروطه .

ومن هذه الموضوعات دراسة ثناء الله على القرآن الكريم ، وهي دراسة فريدة في نوعها ، لأنها تتناول هذا الموضوع من جهات ثلاث واحدة بعد الأخرى حيث تجمع آيات هذا الموضوع ، وتتناولها حسب ترتيب نزولها مرة ، ثم تعرض لها في ترتيبها التوقيفي من جهة السور الطوال إلى السور القصار مرة أخرى ، ثم من القصار إلى الطوال مرة أخيرة ، وتستخلص من النظر والتحليل لهذه الآيات في طرقها الثلاث وجوه الثناء

(١) راجع : الإسلام في عصر العلم - الفهرأوى ص ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، بين الدين والعلم - نوفل ص ١٤٣ ، ١٤٥ ، معجزة القرآن في وصف الكائنات - حتى أحمد ص ٣ ، ٧ .

والحمد من الله على القرآن الكريم ، وتتعرف بالمقارنة بين هذه الطرق الثلاث ما تؤدي إليه من ترتيب لصفات القرآن الكريم وتبصير بخصائصه^(١) .

أما الدراسة التي سنقف أمامها هنا فهي عن موضوع الجبال في القرآن الكريم^(٢) وهذا الموضوع بمعالجته التي ظهر بها بعد نموذجاً فريداً في تجديد التفسير من حيث الاتجاه العلمي الملتزم بضوابط محددة ، والقائم على منهج موضوعي جديد ملتزم أيضاً بشرائط المنهج ومراحله كما سنرى في الجزء الذي نعرض له منه وهو الخاص بالجبال والقيامة وظاهرتي تسييرها ونسفها ، وهل هما شيء واحد أم يختلفان^(٣) ؟ .

ويبدأ المفسر دراسة هذا الجزء من الموضوع فيقول : جاء ذكر الجبال في القرآن بلفظها في نحو تسع وعشرين آية وبوصفها أنها رواسي في تسع آيات^(٤) ومن هذه الآيات إحدى عشرة آية تتعلق بالقيامة وأشراطها هي حسب ترتيبها نزولاً (المزل ، التكوير ، والقارعة ، والمرسلات ، وطه ، والواقعة ، الكهف ، والطور ، والحاقة ، والمعارج ، والنبأ) .

ومن بين هذه الإحدى عشرة آية أربع أنبأت أن الجبال تسير فتسير ، وهي حسب ترتيب نزول الوحي بها « وإذا الجبال سيرت » (٣ التكوير)

(١) الإسلام في عصر العلم — الفمراوى ص ١٢٣ — ١٣٠ .

(٢) الإسلام في عصر العلم — الفمراوى ص ٢٦٩ — ٣١٤ ، وهناك دراسة أخرى شبيهة بهذه عن السماء في القرآن الكريم ص ٣١٥ — ٣٣٨ .

(٣) يستكمل الدارس هنا جوانب الموضوع فيتعرض في فصول متتالية لآيات الجبال في القصص القرآني ثم اقتصاراً ذكر الجبال بذكر السموات والأرض ثم كونها أوتاداً ثم يتعرض أخيراً لجبال البرد وأنواعها .

(٤) هذا المحصر سليم ، أما تعداد ورود الجبال بلفظها جمعاً فيبلغ ثلاثاً وثلاثين يضاف إليها ست مواضع ذكر فيها لفظ الجبل مفرداً ، راجع : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم — محمد فؤاد عبد الباقي ص ١٦٣ طبع الشعب .

و « يوم نسير الجبال وتبرى الأرض بارزة » (٤٧ الكهف) ، و « يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً » (٩ - ١٠ الطور) و « سirt الجبال فكانت مبراباً » (٢٠ النبأ) ، وآية التكوير جاءت تتلوها آية « وإذا العشار عطلت » فدل على أن تسيير الجبال علامة من علامات الساعة أو هو بدء قيامها ، إذ العشار كانت ولا تزال موجودة في الدنيا ، وإنما أصابها التعطيل ، وهاتان الآيتان وما قبلهما وما بعدهما أحداث يتلو بعضها البعض ، وهي إثنا عشر حدثاً عظيماً ، وتأملها يدل على أن نصفها الأول من الأشراف ونصفها الثاني من الوقائع التي تكون بعد قيام الساعة في يوم البعث ، فتسير الجبال حدث من أحداث ستة عظمى تقع بين يدي يوم البعث ولذا جاء الفعل فيها مبنياً للمجهول كما جاءت أفعال الآيات الأخرى في سورة التكوير .

ونجى آية الكهف « نسير الجبال » بضمير المتكلم ضمير الجلالة ، فتدل على أن الجبال حين سirt إنما سيرها الله سبحانه ، فبأمره قامت وبأمره سارت سيراً فعلياً ، كما تدل عليه آية الطور « وتسير الجبال سيراً » لكن ليس في هذه الآيات الثلاث بترتيب نزولها هذا ما يدل على مصير الجبال بعد سيرها ، حتى تأتي آية النبأ رابعة آيات التسيير فتنبئ بأن الجبال حين تسيير فتسير ، إنما ينتهي بها سيرها إلى الفناء ، فلا يبقى لها من الوجود الذي كان إلا كالوجود الذي يكون في السراب .

وهناك أربع آيات تتعلق بظاهرة أخرى تقع أيضاً بالجبال هي ظاهرة النسف ، وهذه بترتيب نزول الوحي بها « يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلاً » (١٤ المزل) « وإذا الجبال نسفت » (١٠ المرسلات) ، « ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً » (١٠ طه) « وبست الجبال بساً فكانت هباء منبثاً » (٥ - ٦ الواقعة) ، وقد ذكر النسف

صراحة في الآيتين الثانية والثالثة وذكر بمعناه في الآية الرابعة أما آية المزمل الأولى فهي تمهد للنسف بذكرها مقدمته من صيرورة الجبال كشيأ مهيلأ ؛ إذ من الواضح أن الجبال إذا صارت كشيأ مهيلأ فقد أعدت لأن تنسف نفسها ، وتكون هباء منبأ ، ومن هنا ألحقت بالآيات الثلاث وإن لم يذكر فيها النسف لا باللفظ ولا بالمعنى .

هاتان مجموعتان من الآيات تتحدث كل منها عن ظاهرة تقع بالجبال ظاهرة تسيير وسير ، وظاهرة نسف ، فهل هما ظاهرة واحدة ، أو هما ظاهرتان مختلفتان ؟ إن اتحادهما يقتضى حمل إحداها على المجاز ، والمجاز يقتضى قرينة تدل عليه في نفس الكلام ، وهذه مفقودة في أى الآيات الثمان فالتسيير والنسف إذن على حقيقتهما ، هما ظاهرتان مختلفتان تزلان بالجبال إما على التعاقب فيسير الجبل ثم ينسف وإما على التقسيم ، فيسير بعض الجبال وينسف البعض الآخر ، ولا ثالث لهذين الاحتمالين .

والاحتمال الأول تمنع منه آية النبأ « وسيرت الجبال فكانت سرابا » ؛ إذ بعد أن ينتهى بها التسيير إلى أن تقف وتكون سرابا لا يمكن أن يلحق بها نسف ، وقد انعدمت بالفعل ، فلم يبق إلا الاحتمال الثانى فيكون القناء للجبال عن طريق التسيير خاصا ببعضها وعن طريق النسف خاصا ببعض الآخر وهذا يقتضى أن تكون الجبال صنفين : أحدهما يقبل بفطرته أن ينسف بعد أن يصير بالرجفة كشيأ مهيلأ والآخر يقبل بفطرته أن يسير حتى يصير سرابا ، ولا بد من تغير في هذا الصنف يمهّد للتسيير كما مهّد للنسف في الصنف الأول بالانهيال ؛ إذ كل من الصنفين في حالته الديونية راس راسخ .

وفي آيتى المعارج والقارة^(١) ما يؤيد هذا الاستنباط من أن الجبال

(١) « وتكون الجبال كالهنى المنوش » (٩ المعارج) « وتكون الجبال كالهنى المنوش » (٥ القارة)

صنفان لأنهما تذكران تحولاً نصير إليه الجبال يخالف ويقابل ما نصير إليه من كثيب مهيل كما في آية المزمل ، فإن الآيتين تذكران أن الجبال تكون كالعهن أو العهن المنفوش فالآية تقول : إن الجبال يوم القارعة تكون كالصوف المصبوغ المنفوش ولكل من هذه الكلمات الثلاث دلالتها ، فالصوف فيه من التماسك ما ليس في الرمل الذي يكون في الكثيب المهيل وإذن فالجبال التي نصير بالرجفة كثيباً مهيلاً غير الجبال التي نصير كالصوف في طبيعتها وفيما نصير إليه يوم الرجفة وإذا كان انهيار الأولى يهبطها للنسف فتفكك الثانية حتى تكون كالصوف يهبطها للسير بالتفسير الذي نصير به بعد سراباً .

والجبال التي قال الله عنها : « ومن الجبال جدد يضر وجر مختلف ألوانها وغرايب سود » (٢٧ فاطر) هي التي نصير بالقارعة كالصوف المصبوغ و (من) التبعية تدل على أن الملون من الجبال هو الذي يصير كالعهن وأن ليس كل الجبال كذلك ففيها مثلاً الأبيض كجبال الطباشير والحجر الجيري وهذه لا يمكن أن تكون هي المشبهة بالصوف المصبوغ ، والجبال في آية المعارج والقارعة مقصود بها الملون من الجبال لا مطلق الجبال ، وهذا يحل لنا الإشكال الناشئ عن المعنى المتبادر من فهم الجبال على إطلاقها في هذا النص وغيره من نصوص الآيات الثمان السابقة .

فالجبال كلها مصيرها إلى الزوال والقناء بين يدي الساعة أو حين تقوم لكن لا بطريقة واحدة فليس كلها يصير كثيباً مهيلاً ، وليس كلها مما يصير كالعهن قبل أن يذهب ويذول إذ ليس كلها ذا تكوين واحد ولا خواص واحدة ، وعلماء طبقات الأرض الذين تعددت أقسام الجبال عندهم هم الذين يستطيعون زيادة هذه الناحية من الموضوع بياناً .

ووصف العهن بالمنفوش في آية القارعة له أهميته ودلالته لا من حيث تسيير الجبال بعد أن تصير إلى هذه الحال فيما يبدو ، ولكن من حيث توكيد تقسيم الجبال إلى ذينك الصنفين اللذين يصير أحدهما بالرجفة كثيراً مهيباً ، وبصير الآخر كالعهن المنفوش ، فلولا وصف العهن بالمنفوش في الآية لجاز أن يكون تشبيه الجبال بالعهن راجعاً إلى التشابه في اللون والصبغة فحسب لا إلى التشابه في شيء من صفات الصوف الأخرى كالتماسك الذي يكون بين أليافه وفيها ، والذي استندنا إليه في التفرقة بين الجبال التي تنهال كثيراً والجبال التي تنفث كالصوف .

تبقى من الإحدى عشرة آية المتعلقة بالجبال وأحداث القيامة الآية : « وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة » (١٤ - الحاقة) والله أعلم بكيفية الحمل ثم بكيفية الدك لكنهما على أي حال يستتبعان تلك الأحداث التي تقدمت بها تلك الآيات الكريمة العشرة ، فالدك يحول الجبال إما إلى كسبان مهيلة ينسفها الله بما شاء كيف شاء وإما إلى حالة من التحلل والتفكك تصير بها بنية الجبال كالصوف المصبوغ المنفوش ، ثم يسيرها الله بعد ذلك بما يشاء الله كيف يشاء حتى تصير مراباً وأثراً بعد عين^(١) .

(١) الإخلاص في عصر العالم — الغزراوي ص ٢٦٩ - ٢٧٣ .

(ج) من منهج المقال التفسيري

سكينة النفس — نوفل

ويكثر هنا نتاج المفسر الحديث كثرة واضحة يختلط فيها الفث والثمين ،
ويقتادخل فيها الصحيح والعليل ، فمنها من يملك صاحبها عدة المفسر
وأدواته ويلتزم شروط التفسير العلمى وضوابطه ، ومنها ما لا يدفعه إلى ذلك
إلا المراءاة وحب الظهور والتلبس بالمجدين في هذا الاتجاه ، وكما عرفنا قبل
فليس أسهل من النقل عن نتائج العلم ما صح منها وما لم يصح ، وتلبس
العلاقات والإشارات بينها وبين نصوص قرآنية ليتم الزعم بإعجاز علمى هنا
وسبق القرآن إلى هاتيك النتائج ، غير أن هذا الغبار الكثيف مما نشره هؤلاء
وكان المفسر العلمى أول من شجبه واعترض عليه — لا يحول بيننا وبين
الإشارة إلى بعض المقالات التفسيرية^(١) التى اتفق الدارثون والعلماء ،

(١) نشير هنا إلى المقالات التى جاءت فى شكل كتب وغيرها مما نشر فى دوريات
أو رسائل صغيرة ، أو ضمن كتب لم تخصص للتفسير ومنها : —
(أ) حقائق العلم والآيات الدالة عليها من كتاب أثر القرآن فى تحوير العقل البشرى —
عبد العزيز جاويش .

(ب) كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعاق بالآجرام السماوية والأرضية —
محمد بن أحمد الإسكندرانى .

(ج) إعجاز القرآن فى علم طبقات الأرض — محمد محمود إبراهيم .

(د) الفلك والقرآن — محمد توفيق صدق .

(هـ) القرآن والطب الحديث — عبد العزيز إسماعيل .

(و) معجزة القرآن فى وصف الكائنات — حنفى أحمد .

واطمأنوا إلى يقينية ما جاء بها من الحقائق والنتائج العلمية التي أشارت إليها الآيات والنصوص القرآنية واستخدمت في تفسيرها مما نجد إشارات له بهوامش البحث الأول من هذا الفصل .

ونكتفي بمقتطفات من مقال (سكينه النفس) ومكافأة الله للمؤمنين بها ودورها في الطب الوقائي من كتاب (القرآن والعلم الحديث) فالقرآن الكريم أول من نبه الأذهان إلى سكينه النفس وأهميتها ونتائجها وجعلها من سمات المؤمنين . فالله يقول : « هو الذي أنزل السكينه في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » (٤ الفتح) ، « ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين » (٢٦ التوبة) ، « إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه » (٤٠ التوبة) وتكرر الآيات التي تبشر من وهبهم الله سكينه النفس من المؤمنين ، وأنها إحدى هبات الله التي يهبها الله لمن يشاء من عباده المؤمنين .

= (ز) الإسلام في عصر العام — محمد أحمد الغبراوى .

(ح) من الآيات الكونية — محمد النبدى .

(ط) العوالم الأخرى — النبدى .

(ي) من الآيات العلمية — عبد الرزاق نوفل .

(ك) الله والعالم الحديث — نوفل .

(ل) القرآن والعالم الحديث — نوفل .

(م) القرآن والعالم — أحمد سايان .

(ن) من إشارات العلوم في القرآن — عبد العزيز سيد الأهل .

(س) القرآن وإعجازه العلمى — محمد إسماعيل إبراهيم .

(ع) الثروات الطبيعية في القرآن — محمد السدى نشرت بالرسالة ع

. ١٩٦٤/٧/٢٣

والمؤمن هو الذى آمن بالله حق إيمانه فإن أصابه خير اطمأن به وشكر
الله عليه وإن أصابه الشر صبر ولم يجزع منه ودعا الله أن يخفف عنه ... ويرى
أن كل ما فى الوجود من الله وإلى الله ويؤمن بأن رزقه وعمره وولده إنمها
هى أمور كتبها الله ولا دخل له بها فلا يزعجه الشر ولا يهزه الفرح ، هذا
المؤمن قد وهبه الله سكينه النفس فأصبح بذلك عصياً على القلق بعيداً عن
الاضطراب العصبي الذى يسببه شدة الفرح أو كثرة الحزن والمؤمن الذى خالط
نفسه الإيمان ، هو بمنجاة من الخوف ذلك المرض المدمر الذى لا يصيب النفس
إلا حطمها ، ولا يحس به الإنسان إلا أفقده صحته وعقله ، ذلك المرض الذى
انتشر فى العصر الحديث انتشاراً هائلاً وتعددت أسبابه وأشكاله ... وبعد أن
قال القرآن الكريم كلمته عن سكينه النفس ووجه النظر إليها وبعد عشرات
المئات من السنين وسنوات طويلة فى الأبحاث الطبية والنفسية يحاول العلم
جاهداً فيها علاج الإنسان ووقايته ليصل إلى الحقيقة التى قررها
القرآن الكريم .

لقد كتب عن سكينه النفس فى السنوات الأخيرة عشرات الكتب بعد
ما ثبت أن ما تضيفه السكينه على الإنسان لا يتمثل فى حيز معنوياته ، بل
يتجاوز ذلك حتى يشمل وظائفه العضوية وصحته البدنية والعقلية وبما كتب
فى ذلك ما جاء بكتاب (سكينه النفس) لـ (ي ليتمان) : — إنه بعد ربع
قرن من التجارب أصبح يدرك أن سكينه النفس هى الغاية المثلى للحياة
الرشيدة وأنها تزدهر بغير عون من المال ، بل بغير مدد من الصحة ، ومن
الحكم التى تردد حالياً تلك التى تقول : — إذا كان القرن التاسع عشر قد
حمل إلينا أساليب التعقيم والتحصين فإن القرن العشرين قد جاء بأصل

الداء ... وأصل الشفاء للنفس وسكينتها ومن عجب أن القرآن الكريم قد جاء بها في القرن السادس ، ولكن تفسيرها العلمي لم يعرف إلا في القرن العشرين .

لقد أثبت الأطباء أن الأمراض التي ليس لها مسبب عضوي سببها النفس ، بل إن معظم الأمراض العضوية سببها كذلك النفس وباستطاعة سبعين في المائة من المرضى الذين يقصدون الأطباء أن يعالجوا أنفسهم بأنفسهم إذا هم تخلصوا من القلق والخوف الذي يسبب الأمراض العضوية والتي منها عسر الهضم والصداع واضطرابات القلب وغيرها .

وليت أمر النفس وسكينتها يقف عند حد مرض الإنسان وشفائه ، بل يقرر علماء الاجتماع أن حوادث العمل وإصابات العمال ترجع إلى النفس الحائرة كما أن حوادث الطرق وقيادة السيارات تنشأ من قلق يساور نفس السائق أو اتعال كالخوف أو الهم أو حتى الفرح وأن ما يحتاج إليه السائق ليتفادى الحوادث هو سكينته النفس ، ويشير هذا كله إلى صحة قول « هاري امرسون » إن أهم الأركان التي تقوم عليها الأصول الجوهرية للحياة الصحية الحالية من أمراض البدن والنفس هو سكينته النفس .

وهكذا يوضح علم الطب النفسي في أحدث اكتشافاته أن سلسلة طويلة من الأمراض من عضوية إلى نفسية ومن إخفاق في العمل إلى قلة في الإنتاج كلها ترد إلى المتاعب العقلية وأن علاجها هو سكينته النفس لا غيرها .

ألا يكون القرآن الكريم قد سبق هذا العلم فيما أرشد إليه بل زاد على ما وصل إليه هذا العلم بأن قرر أن الله يهب السكينة للأخيار من

عباده وأنه عندما يرضى على عباده فإنه يهبهم سكينه النفس التي تنجيهم من كل شر في الحياة ، وتبهي لهم سبل السعادة والصحة — وبالخير ما وهبوا — إذ يقول الله عنهم : « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما فى قلوبهم فأنزل السكينه عليهم وأنا بهم فتحاً قريباً » (١٨ الفتح) والله أعلم ^(١) .

(١) القرآن والعالم الحديث — نوفل ص ٤١ — ٤٦ .

خاتمة الدراسة ونتائجها

وبعد : فهذه خاتمة الدراسة ونتائجها التي يرصد فيها عادة أهم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج أو يسجل فيها مآثره من اقتراحات وتوصيات في مجال تخصصها ، وليس ثمة من شك فيما نزعناه هنا من أن تلك الدراسة بما تحمله من هذا العنوان الضخم تعتبر في كثير من فقراتها وجوانبها ذات جودة وطرافة لم تسبق إليهما ، بحيث يصعب هنا التركيز أو الإشارة إلى بعض من هذه النتائج الطريفة دون غيرها ، وذلك برغم ما نعتز به ونقره أيضاً من أن كثيراً من جوانب هذه الدراسة لم يظفر بالدرس العميق الذي ينبغي له ، ولكن حسب هذه الدراسة التي ارتادت آفاقاً فسيحة من الفكر القرآني وتشعبت بها دروبه واتجاهاته أن تكون قد كشفت النقاب عن معالم هذه الآفاق ومهدت الطريق أمام من تدفعهم الرغبة العميقة في سبر أغوار هذه الدروب والاتجاهات التفسيرية الحديثة ، وإذا لم يكن بد من الوقوف هنا أمام بعض النتائج المستخلصة من الدراسة والتي تشحذ عزائم المخاضين وتدفعهم لمواصلة البحث والدرس في هذا المجال ، فإننا نشير — فحسب — إلى هذه النتائج :—

أولاً : أن المصريين — منذ عصورهم القديمة — أصحاب عاطفة دينية ، صادقة ومتأججة ، ولما كانوا كذلك فقد دفعتهم تلك العاطفة إلى الوقوف أمام النصوص الدينية المقدسة للأديان التي اعتنقوها بالشرح والتفسير ، وقد تم لهم ذلك فور وقوفهم على هذه النصوص لانستثنى من ذلك ما كان منها أرضياً يرجع في أصله إلى عقل بشري .

ومن هذه الحقيقة الكبيرة بدا للدراسة أن ما انتهى إليه بعض المؤرخين للحياة الفكرية في مصر الإسلامية من قصور دور مصر في تفسير القرآن الكريم إذا قورن بأدوار الأقاليم الإسلامية الأخرى، وأن المصريين كانوا إلى التخرج من كتابة التفسير أدنى منهم إلى إباحة القول فيه — فيه تجنب على الحقيقة وتجاهل للواقع اللذين يشهدان بإيجابية هذا الدور على الرغم من غفلة هؤلاء المؤرخين أو تغافلهم عنه .

وقد أشارت الدراسة بهذا الخصوص — ضمن ما أشارت إليه — إلى نتائج القرون الأربعة الأولى للإسلام حيث وجدت للمصريين من هذا النتاج التفسيري للقرآن الكريم ما يؤكد أن مصر ما إن عرفت الإسلام وآمنت به حتى أخذت مكانها في الطريق الجديد الذي يقودها فيه ، وأسهمت بجد وإخلاص في إقامة المرحلة التاريخية التي دخلتها ودخلها معها العالم القديم كله ، ولو لم تقدم مصر في تلك الفترة سوى حفظها لتفسير كل من ابن عباس وابن جبير وابن زيد رضى الله عنهم لكان ذلك حسبها ، فكيف وقد أنتجت لنا تفاسير أمثال الإمام الشافعي ، وأبي جعفر النحاس ، وأبي بكر الإدفوى وغيرهم ؟ .

ثانياً : لقد كشفت الدراسة عن حقائق غريبة في تناول التفسير القرآني لدى دارسيه — وبخاصة في العصر الحديث — حيث يجد المؤرخ نفسه أمام جهد دائم ونشاط مستمر لدى بعض الدوائر العلمية كدوائر الاستشراق مثلاً — فإنه يفتقد مع ذلك النوايا الصادقة وروح التجرد للحقيقة وحدها ، الأمر الذي أجهض هذا الجهد الدائب ولم تثمر معه الأنشطة المستمرة ثمارها المرجوة ، ومن ذلك ما حاول هؤلاء نفسه في روع الأمة المسلمة من مفهوم للتجديد التفسيري لا يختلف — في حقيقته — عن مفهوم التعصير والتطوير

للبدء الذي يعد به عن أصله أو يهدمه من أساسه، ولذلك لم يظفر بوصف التجديد التفسيري — في نظرهم إلا محاولات الهدم والتخريب، أو قل التبديد والانحراف عن الحق، أما محاولات التجديد الحقيقي والعود إلى فهم النص القرآني في ضوء تعاليم الكتاب الكريم والسنة الصحيحة من جهة واستهداء بالفكر الحديث من جهة أخرى، فلم تكن هذه — في نظرهم — إلا رجعية وتشبهاً بالماضي هـ — عندهم — سبب تخلف المسلمين وتقهر حضارتهم .

كما أن منه أيضاً ما حاول « جولد تسيهر » إثباته — في تعسف وتهافت واضحين — من دعوى مذهبية المجددين في تفسير القرآن الكريم ، ليدو محصوهم فيه — كما يريد — رذاذا متناثرا لا يحكمه غير الهوى والتعصب . وحين تبين للدراسة التواء الفكر — على هذا النحو — لدى هذه الدوائر المسؤولة وتعسف المنهج العلمي عندها ونعته في طلب الحقيقة — مما كشف عن نوازع الأحقاد البغيضة وكوامن الكره الدفينة — انتهت من ذلك إلى زيف تلك الهالة من التقديس والإعجاب التي خلعت دائماً على كل مجلوب من الفكر القاسد، أو مستعار من النظر الشارد، ونبتت إلى حقيقة هذا الفكر والنظر لتحمي ناشئة الأمة من الانبهار بزيفه أو النسيج على مثاله، ولتوقهم من أول الأمر على حقيقة وقدر هذا المنهج الاستشراقي الذي استقبل في الشرق بحفاوة بالغة، بل ارتفعت الدعوات عالية للاحتذاء به في الدراسات الإسلامية .

أما حين توافرت تلك النوايا الصادقة، وتجرد أصحابها للحق الذي لا يؤمنون بغيره كما هو الحال عند الدارسين المسلمين — فإننا نفتقد مرة أخرى ذلك الجهد الطموح وروح الخلق والابكار والنشاط المستمر في الكشف عن الحق، حتى ليسهم هؤلاء — من حيث لا يشعرون مع سابقهم — في طمس هذا الحق وإخفائه عن قاصديه ومبتغيه .

وذلك لعمري - مفارقة عجيبة تستدعى نظراً دقيقاً وفكراً صادقاً
تستنهض به هم المؤمنين بالحق ، وتبتعث به عزائم المخلصين له ليضحي ذلك الحق
حياً في دنيا الواقع معمولاً به بين الناس .

ثالثاً : وعلى طريق التحري والبحث عن حقيقة التجديد التفسيري —
استهداء بسلوك المفسرين الصادقين وتطبيقاتهم العملية - انتهت الدراسة إلى
أن حقيقة التجديد التفسيري هي استلزام المفسر آيات القرآن الكريم التوجيه
والهداية في كل شئون الحياة بما يكشف عن وفاء القرآن الكريم - برغم ثبات
نصوصه التي لا تتغير ، ولا تتقلب على تغير الزمان وتقلبه - بحاجة البشرية وفاء
لا يعوزها إلى غيره من طرائق الهدايات ، ضرورة أن هذا القرآن هو معجزة
الرسالة الخاتمة الدائمة ، ومصدر هدى البشرية الأول ونظام حياتها الأمثل ،
على أن يكون رائد المجدد في استلزامه ألا يفرض على الآيات ثقافته وعلمه ،
أو يخلع عليها من فلسفته وآرائه ، بل يأخذ من الآيات - مستعيناً بما تقدم -
ما تعطيه من قيم ومثل ، أو تدل عليه من آراء ومعتقدات ، أو توحى به من
علوم وحكمة ، حتى ولو لم تتفق أى منها مع ما يعلم من ذلك .

وفي الحقيقة فإن ذلك هو واجب الدارس العصري الملح للقرآن الكريم
الذي يبين موقفه من الآراء والأفكار والمذاهب الجديدة ، ويعطى كتابته
الفاصلة في آثارها الخطيرة على أفكار الناشئة من الأمة وعقائدهم وسلوكهم
وسائر شئون حياتهم .

وإذا كان من البديهي أن القرآن الكريم حي وجديد دائماً ، فإن التجديد
التفسيري بالمعنى الذي اتهمنا إليه يعد - في حقيقته - تجديدأ في نظر المفسر
نفسه إلى القرآن الكريم ، وليس معناه أن نصوص القرآن الكريم تغيرت
مدلولاتها ، أو تبدلت حقائقها ، أو تطورت في ذاتها ، إنما الذي تغير وتطور

هو عقل الإنسان الذى يتسع بالعلم وفكره الذى ينضج مع كثرة البحث والتأمل ، فيبدو له القرآن الكريم على حقيقته الأصيلة الخالدة .

رابعاً : لقد انتهت الدراسة - فيما انتهت إليه من نتائج - إلى تحديد المدلول الحقيقى - لأول مرة - لبعض المصطلحات الشائعة فى تاريخ التفسير والدراسات القرآنية كمصطلحى المنهج والاتجاه التفسيرى ، وهى إذ تسجل لنفسها ذلك السبق بتحديد مفاهيم ومدلولات تلك المصطلحات لتقرر - فى تواضع شديد - أن كثيراً من الأحكام والأوصاف التى خلعت على التفسير السابقة بالإضافة إلى كثير من المصطلحات الشائعة فى تاريخ هذا العلم ... كلها بحاجة إلى إعادة نظر ودراسة فاحصة ، فلقد درج السلف على ترداد عبارة « اتجاه التفسير - بالآثر أو الرأى » ، أو الاستبدال بهما عبارة « منهج التفسير - بالآثر أو الرأى » دون أن يعنى التعبير بأى منهما معنى مغايراً لمعنى التعبير بالأخرى ، كأن الاتجاه والمنهج عندهم شئ واحد برغم خصوصية المنهج كطريقة بكل مفسر ، وعمومية الاتجاه كبداً نظرى أو فكرة كلية يسير عليها مفسرون كثيرون .

وربما كان للسابقين من السلف بعض العذر فى ذلك إذ رأوا المفسرين على اختلاف طرائقهم ومناهجهم الخاصة يلتزمون - بشكل عام - تسلسل الآيات القرآنية فى ترتيبها التوقيفى الذى جاء به القرآن الكريم ، فظنوا أن منهجهم جميعاً واحداً لا يتغير ، واستنتجوا من هذه العمومية الشكلية اتهاقاً بينها وبين عمومية الاتجاه ، فخلعوا لفظ الاتجاه على مدلول المنهج ، كما خلعوا لفظ المنهج على مدلول الاتجاه دون أن يجدوا حرجاً فى ذلك ، أما وقد برزت فى العصر الحديث طرق منهجية جديدة بددت تلك العمومية الشكلية فى المنهج القديم - فلم يعد هناك عذر اليوم لمن يخلط بين مدلولى المصطلحين ، أو يطلق

أحدهما على مدلول ذلك ، حيث يمكن للدارس المتخصص أن يفرق دون ما لبس بين شيء يسمى الاتجاه التفسيري الذي يدل أساساً على مجموعة من المبادئ والأفكار المحددة التي يربطها إطار نظري وتهدف إلى غاية معينة ، كالاتجاه الهدائي - أو الأدبي أو العلمي - في التفسير الحديث ، وشيء آخر يسمى المنهج التفسيري وهو يدل أساساً على الوسيلة المحققة لغاية الاتجاه التفسيري ، والوعاء الذي يحتوي أفكار هذا الاتجاه التفسيري أو ذلك ، وذلك كالمنهج التقليدي القديم ، أو المنهج الموضوعي الحديث ، أو المنهج الذي يزواج بينهما ، أو منهج المقال التفسيري .

خامساً : ولما كانت فترة البحث الناهض بفكر الأمة قد طرحت تحديات خاصة للفكرة الإسلامية وجبهتها بمشكلات مؤرقة فقد أصبح لزاماً على المفسرين اهتمامهم في المقام الأول بقضايا واقع الأمة ومشكلاتها في انتقالها من دور التخلف إلى دور النهوض حيث اضطفت تفسيراتهم بصبغة تطبيقية واقعية ، والزم التفسير بتقديم كلمة القرآن الكريم فيما يعترض الأمة - في نهضتها الجديدة - من مشكلات ، الأمر الذي ميز التفسيرات الجديدة عما سبقها من تفسيرات العصور السابقة ، كما تشهد على ذلك أية نظرة سريعة فضلاً عن أن تكون فاحصة دارسة .

على أن ذلك الواقع العصري الجديد إن كان قد ألزم المفسرين بما سبق ، فإنه من جهة أخرى لم يلزم أيّاً منهم بلون من ألوان الفكر أو اتجاه من اتجاهاته ، كما لم يلزم أيّاً منهم اتباع طريقة معينة يبرز من خلالها لون هذا الفكر أو ذلك ، ومن هنا كانت صبغة التجديد في التفسير التطبيقي الواقعي واضحة في جانبيين بارزين سجلتهما هذه الدراسة وقام بناؤها عليهما وهما ما نشير إليهما في التيجتين التاليتين : -

سادساً : وأول الجانبين جانب الفكر وهو ما اصطَلَحنا على تسميته
بالاتجاهات التفسيرية ، وفي هذا الجانب استطاع المفسرون أن يؤدوا دورهم
التوجيهي في كل شؤون الحياة ، وقد آذن أداؤهم لهذا الدور بظهور الاتجاه
الهدائي التوجيهي الذي أعلن أصحابه أن هداية القرآن الكريم أساس دعوته
وغاية مقاصده ، وأن التنكر لهدايته العامة هو سبب تأخر المسلمين وانحطاطهم
الأمر الذي أعوز إلى إبراز قيم القرآن الكريم المعطلة إلى مكانها الفعلي من
حياة الناس العملية .

وكما وجد المفسر في آيات القرآن الكريم ما يوجه المسلمين في دور
انتقالهم ، ويمكنهم من الحكم على القيم الجديدة الوافدة والإفادة منها في غير
جمود - وجد أيضاً فيها ما استطاع به جمع شتات الأمة الإسلامية التي عاشت
قروناً طويلة في ثنائية فكرية بين تراثها الديني المرتبط بماضى الأمة والتفكير
العلمي الحديث ، وقد كان هذا مؤذناً بظهور الاتجاه العلمي في التفسير الذي
أعلن أصحابه - على خلاف مسع غيرهم - أن القرآن الكريم ذو رسالة
علمية ، وأن قضية العلم فيه تعد أبرز قضاياها وأكثرها بسطاً وأشدّها اهتماماً
وعناية ، ومن هذه الحقيقة استطاعوا الربط بين القرآن الكريم
بوصفه القاعدة الثقافية للأمة ، والعلم الحديث أعظم ما تدل به المدنية
الحاضرة .

ومن حيث وكل هذان الاتجاهان بمناهضة التخلف كان هناك اتجاه ثالث
يؤصل لهذين الاتجاهين ، وهو الاتجاه الأدبي الذي أعان أصحابه أن القرآن
الكريم نص أدبي لغوي معجز قبل أن يكون كتاب هداية ودين ، أو مصدر
علم وحكمة ، ومن ثم كان تركيزهم في تفسير القرآن الكريم على إبراز مخلوط
ثقافة الدين الإسلامي ، وإظهارهم القرآن الكريم كمعجزة أدبية وإنسانية

خالدة ، والبحث في أم جوانب إعجازها المتوجهة إلى نفس الإنسان وما يمكن أن تزودها به من قيم أدبية وفكرية نحس فيها روح الإنسانية وفطرتها الأصيلة .

سابعاً : أما ثاني جانبي التجديد فهو جانب الشكل الذي احتوى هذه الاتجاهات التفسيرية ، أو صبت هذه الأخيرة فيه وبرزت من خلاله ، وهو ما اصطاحنا على تسميته بالمنهاج التفسيرية ، وإذا كانت هذه الاتجاهات التفسيرية الجديدة قد احتلت مكانها في خريطة التفسير القرآني ولم تجد من يعترض عليها كثيراً من حيث إنها تمثل الحلقة الأخيرة من سلسلة آراء وأفكار العصور التي تعكسها التفاسير — فلقد وجدنا أن ما لقي معارضة حقيقية هو هذا الجانب الآخر من التجديد ، وهو ما استحدثته ظروف العصر وفرضته من مناهج وطرق تفسيرية جديدة تمكن المفسر الحديث من أداء واجبه ، كمنهج التفسير بالمقال أو المنهج الموضوعي ، وذلك لاتباع التفاسير القديمة على اختلاف اتجاهاتها طريقة واحدة في تناول القرآن الكريم وتفسيره بترتيبه التوقيفي ، ولارتباط فكرة التفسير في أذهاننا عامة بالتناول العام والكلّي لكل آيات القرآن الكريم وسوره .

غير أن البحث قد أثبت تهاافت هذه المعارضة ، وقلل من قيمتها عندما احتكم إلى المفهوم التقليدي لعلم التفسير ، واستند إلى تعريفات القدماء أنفسهم له ، تلك التي لا تحدّد في تحقيق وظيفة التفسير شكلاً محدداً أو إطاراً معيناً يلتزمه المفسر ، فأعطى هذه المناهج شرعية وجودها حين أدخل في التفسير — في حدود هذه التعريفات — كل نشاط ثقافي يعتمد في تأسيس موقعه الفكري على فهم معين للنص القرآني ، سواء سلك هذا النشاط المنهج التقليدي الموروث عن السلف ، أو غير ذلك من المناهج والتي يدخل فيها قطعاً ما طرحه العصر الحديث من مناهج المفسرين المصريين .

ثامناً : وإذا كان من حق ذوى الفضل نسبته إليهم ، فمن واجب البحث وأمانته هنا أن ينوه بفضل مدرسة المنار وعمد مفسريها (الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا) اللذين جاء تفسيرهما للقرآن الكريم موسوعياً ، أو كما يدل عليه عنوانه الفريد - حقلاً ضم صنوفاً من البذور والنوى شكلت البدايات الأولى لما أصبح بعد اتجاهات فكرية ومناهج فنية في التفسير المعاصر ، وتعهدها بالرعاية والعناية صفوة من المسلمين الخالص الذين اهتموا اهتماماً حياً بالنقاش الدينى ، وبذلك كان للإمام وتجديده في التفسير الحظ الأقوى في بعث روح النهضة التي لم يمدها بالكتاب والعلماء القادرين فحسب ، بل خلق معها جواً صالحاً يمكن أن ينشأ فيه كثير من الكتاب المسلمين الذين يدينون بهذا الفضل للأستاذ الإمام وتجديده في التفسير ، أو كما قال الشيخ المراعى : « إننا إذا جاوزنا عصر السلف الصالح لانجد رجلاً رزق فيها في هداية القرآن ووسع صدره أدق معانيه الاجتماعية والعمرانية مثل الإمام محمد عبده » .

غير أن من الواجب أيضاً أن نقرر هنا أن مما انتهى البحث إليه في هذه المسألة أن بذور التجديد التي طرحتها مدرسة المنار في حقل التفسير قد تلبست بها بذور فاسدة ، ولكن هذه الأخيرة لم تعد من تعهدها هي الأخرى بالعناية والرعاية وأنشأ من حولها أنشطة فكرية بعيدة عن حقل التفسير القرآنى لتصبح مدرسة المنار — برغم ما لها من فضل التأسيس لهذا التجديد — مسئولة عما حدث من انحرافات اتخذت من عبارتها نكأً وسنداً .

تاسعاً : وعلى طريق دعم التجديد التفسيري وضرورته ، والكشف عن أسسه ومسوغاته انتهت الدراسة إلى أن بعضاً من هذه الأسس والمسوغات يرجع إلى طبيعة النص القرآنى ، وبعضاً آخر يرجع إما إلى طبيعة الدين الإسلامى وأصوله وقواعده العامة ، وإما إلى واقع المسهين وحاضرهم .

ومن الأولى ما كشف عنه البحث من معادلات يصعب وجودها وتحقيقها في غير النص القرآني كاجتواء مدلوله على حقائق فكر القرون المتطاولة — فضلاً عن القرون السابقة لنزوله — مع مسابرة في خطاب العرب لأحوالهم وأساليب حياتهم وما اعتادوا عليه ، وتوجهه بالخطاب الواحد إلى العامة والخاصة في ذات الوقت حيث يجمع بين الغايات المتباعدة ، فهو قرآن واحد ولكن يراه كل مخاطب به مقدراً على مقياس عقله وعلى وفق حاجته كأن فيه غاية لكل عقل صحيح ، وقد تحقق للقرآن الكريم الجمع بين مدلولاته القرية والبعيدة التي لا حدود لها من كونه نزل بلفظة — برغم أنها بشرية فهي — مقدسة إلهية اختارها الله أداة لتبليغ رسالته ، فكان لكل كلمة منه دنيا من المعاني يصعب معها تفسير مضمونها تفسيراً واحداً كاملاً ؛ وتاريخ التفسير في حقيقته ليس إلا برهاناً عريضاً متجدداً على هذه الحقيقة .

ومن الثانية ما آل إليه موقف المسلمين وعلمائهم من كتاب دينهم الذي صار مدروساً عندهم بجديليات الكلام ، ولكنه دارس الأعلام المنصوبة لهداية القلوب والأحلام ، والذين نأوا بأنفسهم عن هذا الدرك اكتفوا بتقليد سابقين معطلين مدارك الفكر والاستنباط حتى فقد الفكر الإسلامي روحه على أيديهم في الوقت الذي بات العالم فيه بحاجة إلى تعرف الفكرة الإسلامية ، وقد ظلته صراعات المبادئ والأفكار ، وتنازعه شيوعية غارقة في الماديه منكرة لوجود الله ، ورأسمالية علمانية تفصل الدين عن الحياة ، والمسلمون بين هؤلاء وأولئك صرعى الأمية الدينية ، وتنفسى فيهم هذه المبادئ الأجنبية الدخيلة ، ولا منجاة لهم من كل هذا إلا بتأكيد استقلال المسلم في فهم الكتاب الكريم ، وهو ما يعرف في الفكر الإسلامي بـ « الاجتهاد » تلك الوسيلة التي اشترعها الإسلام للملازمة بين تعاليمه وأحداث الحياة المتجددة .

عاشراً : وعلى طريق اكتشاف الهداية القرآنية العامة للمؤمنين وغيرهم ، وعلاقة ترتيب القرآن الكريم بتلك الهدايات — انتهى البحث إلى إبراز الطبيعة الخاصة للقرآن الكريم في ذلك والتي تجيب في نفس الوقت على تساؤل كثير من المفكرين الذين يودون أن لورتب لهم القرآن الكريم تاريخياً أو منطقياً أو موضوعياً على غرار كتبهم المقدسة ، أو كتبهم العلمية البشرية ، فإنزال القرآن الكريم على نسق خاص غير الذي هو عليه الآن إنما روعي فيه — كي تتحقق للعرب الهداية التي نيطت بها الدعوة وقت نزول القرآن الكريم — أن تنزل الآيات ملائمة لظروف الدعوة ومناسبة لواقعها الذي عاشت فيه ، وكان على القرآن الكريم المنزل نجماً نجماً أن يواجه الظروف المتباينة والأوضاع المتقلبة في نفس الوقت ، من إقرار الدعوة في القلوب إلى مخاطبة العقول بمختلف النظريات ، ومن استثارة الفيض من المشاعر إلى كسر شوكة المعارضة ، ومن تربية الأتباع إلى تحويل الأعداء أصدقاء .

أما ترتيب القرآن الكريم الحالى والمعروف بالترتيب التوقيفى ، فلا يقل ما يقدمه من خير وهداية للناس عما قدمه الترتيب التاريخى للعرب من قبل وغير من طباعهم وعقائدهم وأخلاقهم ، فالقرآن الكريم كتاب السماء الذى يتوجه إلى عموم البشرية ، حيث ينتقل بهم من تشريع حاد إلى وعظ حان ، ومن مثل ناهض إلى قصة ذات عبرة ، كل ذلك دون أن يفقد فى لحظة واحدة روحه العام الذى يجمع المعانى والأفكار ، ويفذى العقل والشعور ، ويمتص الحس والوجدان ، كما يجد القارىء له آياته المسكية تتخللها الآيات الدينية ، والمواعظ الابتدائية تحف بها الوصايا النهائية ، وتعاليم المرحلة الختامية تواكبها تعاليم المرحلة الابتدائية .

وهكذا يلمح القارىء للقرآن الكريم أمام عينيه منظر الإسلام الكامل ،

ولا يبرز له من واجهة بعينها دون غيرها ، ولو جمع القرآن الكريم على غير ذلك لما كان مجديا ومفهوما للعصور التي تلت عهد النبوة .

وهكذا سائر ترتيب النزول حركات النفس الإنسانية وتفاعلها مع الدعوة الجديدة ، وراعى حاجتها من الواجهة التربوية الإلهية الخالصة ، وتدرج بالناس حتى أتم الله مراده من إكمال الدين وتمام النعمة ، فكان في القرآن الكريم من التلاحم في نزوله وارتباطه بواقع المنزل عليهم مثل ما فيه من التلاحم والترابط في ترتيبه التوقيني وما يحققه من هدى وحكمة .

وبهذين الترتيبين أصبح القرآن الكريم وحده هو الكتاب الذي يعطيك من كل وجهة من وجهتي ترتيبه منهجاً طامياً جامعاً محكماً ، فهو في ترتيبه التاريخي (ترتيب النزول) منهج لتأسيس دعوة ، وأسلوب إقناع بعبقيرة ، وطريقة تبشير وإنذار ، ودحض كامل لمنطق الإلحاد ، وهو في ترتيبه التوقيني (الترتيب المصحفي الذي هو عليه) أسلوب حياة وبناء حضارة ، ودستور للعالم كله أحكم ترتيبه من هذه الواجهة ليكون هداية للمؤمنين من حيث كان ترتيبه النزولي هداية للمشركين ، وتدرجاً بالكافرين والملاحدين إلى مرتبة الإيمان ، فإذا ارتاد الدعاة مجاهل الإلحاد ، عاملوا أهلها بمقتضى ترتيب النزول ، فإذا تاب الناس إلى الإيمان وضعوا بينهم وجهه الآخر ليكون أسلوب حياتهم .

حادى عشر : ومن النتائج الطريفة التي انتهت إليها هذه الدراسة أن نهبت إلى وجه الخطورة في احتضان فكرة الهداية أو قصر النظر في تفسير القرآن الكريم على نحو هادئ فحسب ، ومسئولية هذا الاتجاه عن تضائل العلم بروح القرآن الكريم وحقيقة رسالته ، ودعوته العلمية ، وكيف أن دعوى هداية القرآن ميراث غربي منبثق عن فكرة تضاد الدين والعلم المصطنعة ، وأريد لها

البقاء والتمسك والاستمرار في فكرنا الحديث لصرف الانتباه عن معطيات القرآن الكريم العلمية والفكرية التي كانت أساساً لحضارات المسلمين السابقة ، فعلى الرغم من ذبوع العلم الحديث وتقدمه فإنه لم يعرف إلى الآن من دقائق معاني حديث القرآن الكريم عن الكائنات سوى نذر قليل ، ويرجع السبب في ذلك إلى وراثة العقيدة التي كانت — وما زالت — سائدة في الأذهان بأن القرآن الكريم رسالة هداية وإرشاد لا شأن لها بأصول العلوم ، وأن حديثه عن الكائنات لا يحوى دقائق أو تفاصيل تتطلب علماً خاصاً لإبانتها ودركها ، وكان أن تسرب إلى أذهان المثقفين عامة بالعلم الحديث عقيدة الإفرنج بأن الكتب المنزلة جميعاً لا تحوى علماً دقيقاً بالكائنات ، وأن تتطور هذه العقيدة في أذهانهم كما تطورت في أذهان الإفرنج بأن العلم والدين ضدان لا يجتمعان .

ثاني عشر: وفي دراسة الاتجاه الأدبي التي عنيت بتحليل أسسه العامة ونقد قواعد منهجه انتهى البحث إلى كشف كثير من نقاط الضعف في نظريته الأساسية ، فبقدر ما يبهرننا المنهج بما فيه من جديد في الفكر والنظر بقدر ما يثير من جدل ونقاش حول التجاوزات والأخطاء التي وقع فيها المتشيعون له ، وبقدر ما جهد مؤسسه وتلاميذه في نشره وشرح جوانبه الفكرية وقواعده المنهجية بقدر ما أثاروا في نفوس الدارسين والمتخصصين من شكوك وتسائلات حول بواعث هذا الجهد الكبير ، وبقدر ما قدم من مقدمات مثالية في المنهج بقدر ما أخفق في تقديم ثمار ونتائج في شكل محاولات تطبيقية في التفسير ، ورغم ارتفاع الدعوة إلى التفسير الموضوعي للقرآن الكريم فإننا لا نجد استجابة محققة لهذه الدعوة وتمثلاً حقيقياً لشروط المنهج إلا في القليل النادر ، بل لم يشهد التفسير القرآني حديثاً ما خرج به عن حده وطبيعته إلا من

أشهر محاولات الاتجاه الأدبي تمسكاً بالموضوعية ، ولم يشهد تاريخ التفسير على طوله مازلزل يقين الاطمئنان إلى معطيات النص القرآني التاريخية مثلما شهد من هذه المحاولة ، والفرق - دائماً - شاسع وواضح بين المثال الذي يتصوره بعض القائلين على هذا الاتجاه وبين الواقع الذي نصادفه في أعمالهم على طريق تحقيق المنهج .

وهكذا نجد مقدمات أصحاب الاتجاه الأدبي عريضة واسعة ، ونتائجهم وتطبيقاتهم ضئيلة وضامرة .

ثالث عشر : وحول علاقة العلم بالدين — وبالقرآن الكريم خاصة — تلك التي فرضت نفسها على البحث انتهت الدراسة إلى أن الزعم بتعارضهما بدعة مستوردة ، أو أنشأها الشياطين المضللون للأمة عن منهج الله ، والزعم بهذا التعارض وزر تحمل تبعته الأمة كلها متضامنة — وفي مقدمتها علماءها — منذ فقدوا فهمهم الصحيح للدين والعلم كليهما وانخدعوا بمفاهيم أجنبية سلكت بهم مسالك منحرفة عن وجهة الدين الصحيحة .

فالدين الحقيقي هو الذي لا يكون منفصلاً عن العلم ، بل يكون منه بمنزلة الروح والقوة الموجهة ، وإن الإسلام — في الحقيقة — دين من هذا الطراز ، ولئن كان هناك ما يمنعه اليوم أن يكون روحاً في هيكل العلم فإن ذلك ليس لنقص داخلي فيه ، بل هو غفلة متبعيه وتجاهل أصحاب العلم الطبيعي العصري وتعصبهم الجاهل عليه ، وإذا زال عنه هذان العائقان فإن يكون الإسلام إلا روحاً سارية في جسد العلم ، فالمسلم لا يرتفع بفضيلة كما يرتفع بفضيلة العلم « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » ، كما لا يسأل المسلم ربه نعمة هي أقوم وألزم من العلم « وقل رب زدني علماً » « إنما يخشى الله من عباده العلماء » .

والمؤمن الصادق يدرك بفطرته السليمة أن الدين الصحيح والعلم الصحيح أخوان متعاونان ، بل يدرك أن الإسلام في مفهومه الأعلى علم ومعرفة بالله لن يصل الإنسان إليها إلا بالإلام بآياته في خلقه ، ولهذا كان الدين والعلم متفقين في الهدف والغاية كما هما متفقين في المصدر الحقيقي لهما ، بل يتجاوز أمر التوافق بينهما مصدر كل منهما وغايته إلى الروح والطريقة ، فروح العلم التي هي في صميمها التجرد للحق والصدق فيه هي من روح الإسلام الذي يأمر بالحق والتجرد له والجهاد فيه ، أما طريقة العلم في القيام على المشاهدة الحسية والتجربة والملاحظة ، ثم الدليل البرهاني فليس هناك ما هو موافق لها أكثر من قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تنبعون إلا الظن » .

فإذا بدا بعد ذلك أن هناك تعارضا بين الدين والعلم ، فليس بين دين وعلم ، وإنما بين دين وجعل أخذ سمعة العلم ، أو بين علم ولغو لبس سميت الدين ؛ لأنه إذا كان الدين حقاً والعلم حقاً وجب أن يتصادقا ويتناصرا ، أما إذا تكاذبا وتخاذلا فإن أحدهما - لا محالة - يكون باطلا .

رابع عشر : أما مسألة التفسير العلمي تلك التي ينظر إليها دائماً بعين الريب ، ويشار إليها بالاتهام وتعريض النص القرآني للتأويلات المنحرفة — فهي تهمة ظالمة أخذ فيها البريء بحريرة الآثم ، وراح فيها أصحاب التفسير العلمي القائم على الحقائق اليقينية ضحية شوبهم وحشوم من أصحاب النظر الطائش وأدعياء الفكر والعلم ممن يندفعون وراء الحسد الظني والخيال الوهمي .

وقد انتهى البحث في هذه المسألة إلى أن طرفي القضية (المنكرين للتفسير العلمي والمؤيدين له) يتكلمون لغتين مختلفتين تماماً ، ويختلفون على غير خلاف حقيقي ، فمن ينادون بإبعاد القرآن الكريم عن التفسير العلمي مصيبون إذا كان التفسير قائماً على الظن الوهمي أو التعسف في التأويل ، أما إذا كان التفسير العلمي مستنداً إلى الصريح من القول معتمداً على اليقين الثابت من العلم الصحيح فليس ما يمنع عند هؤلاء ولا غيرهم من الاستضاءة بشعاع العلم وحقائقه في إيضاح حقائق الذكر الحكيم .

فمن يهاجم التفسير العلمي بإطلاق دون أن يأخذ في اعتباره أن المقصود به ما كان من النوع الأول ومن يقوم به ممن يفهمون القرآن الكريم في ضوء نظريات لا ترقى إلى اليقين الثابت من العلم الصحيح - إنما يأخذ أصحاب الحقائق العلمية اليقينية بحريرة هؤلاء المتلبسين بهم من أوساط المثقفين وأدعياء العلم .

ولقد رأى المفسر العلمي الحقيقي أن تجاهل الحقائق العلمية التي لا تتعارض مع ما أشار إليه القرآن الكريم أو صرح به من أصولها ربما ساعد في اتساع الهوة والفجوة بين الفكر الإسلامي المرتبط بالتراث والفكر العلمي الحديث الذي تعيشه الأمة فيورثها انقساماً في شخصيتها وازدواجاً في تفكيرها ، ولكن المفسر العلمي حين ووجهت رسالته وغايته النبيلة بهذا الاتهام السابق من التخليط والتخليط وضع بين يدي رسالته ومهمته من الضوابط والقواعد التفسيرية ما يضيف التزاماً من قبله فوق ما عرف من شروط التفسير القديمة طامة ، ومن الغريب أن تأتي هذه القواعد الضابطة على لسان أصحاب الاتجاه العلمي الذي استهدف وحده في الشجب والاعتراض لتوضح لنا المفارقة العجيبة بين موقف هؤلاء ومن يشكرون عليهم اتجاههم ، وتدلنا في تفسر

الوقت على أن هؤلاء أصحاب قضية صحيحة لا زيف فيها أو ادعاء على عكس ما يشاع عنهم وما يهتمون به .

خامس عشر : ومن النتائج التصحيحية ما انتهت إليه الدراسة حول هذين الأثرين المهمين اللذين أثارا من الجدل والنقاش ما لم يثر حول غيرهما ، ونعني بهما : في ظلال القرآن لسيد قطب ، والجواهر في تفسير القرآن لطنطاوي جوهري .

ولقد قيل عن الأول : إن صاحبه لم يزد على ترديد ما أحسه إزاء النص القرآني ، وإذا صح أنه قدم تفسيراً للناس فليس ذلك تفسير للنص ، إنما هو تفسير لتجربته الذاتية في قراءته حيث استغرقته التجربة مع النص فعجز عن التفريق بين حقيقة النص كموضوع خارجي وبين موقعه على النفس كذات إنسانية وهو ما تشعر به تسميته التي وسمه بها « في ظلال القرآن » .

والحق أن وراء هذه التسمية اعتبارات يقف في مقدمتها إعفاء نفسه من قيود مثقلة تعوق التحامه بالقرآن الكريم والعيش في ظلاله ، وإعفاء غيره — في ذات الوقت — من الالتزام بما يقدم من أفهام وانطباعات تفسيرية للنص القرآني تعكس أفكار جماعة دينية استهدفت خدمة الإسلام وإعلاء كلمته واستعادة سلطانه ، واستهدفت من أجل ذلك لبطش أعدائه وتسكيبهم ، هذا فوق ما تشعر به هذه التسمية من أدب جم وتواضع حميد خلاق بأن يتحلى بهما من عاش حياته في رحاب القرآن الكريم ، ثم بذلها فداء عقيدة القرآن الكريم .

وإذا ما كانت خلاصة الرأي في تجربة الشهيد أنها تفسير لذاته وليست تفسيراً للنص فأحجب به من تفسير وأهلا بها من تجربة يلتحم فيها المفسر

بالنص القرآني كأنهما وجها صملا واحدة ، فإذا ما تأمل ذاته فكأنما يتأمل النص يتبين فيه مغزى التزليل وحكمته ، وإذا ما تجاوز تفسير النص إلى تعمق ذاته فإنما لتدبر هذا النص وتأمله ويبان أثر التأمل العقلي في نفسه أو النفس الإنسانية طامة وهو المغزى العالمى الشامل الذى تدركه القلوب المتفتحة والتي لا تكون عليها أقفالها ، وهو إن كان قد تخفف من قيود في التفسير كثيرة — فلم يتعرض لمباحث لغوية أو فقهية أو غيرها من مباحث القرآن والتفسير المطروقة — فإنه قد تسلح في فهم القرآن الكريم بما هو أهم من مباحث المفسرين وقيودهم ، نعم تسلح بالشرط الوحيد الذى شرطه القرآن الكريم وهو التقوى فلا بد لمن يريد الهدى في القرآن الكريم أن يحىء إليه بقلب سليم خالص ، ثم أن يحىء إليه بقلب يخشى ويتوقى ويحذر أن يكون على ضلالة أو تستهويه ضلالة ، وعندئذ يفتتح القرآن الكريم عن أسرار وأنواره ويسكبها في هذا القلب الذى جاء إليه متقيا خائفا متبها للتلقى .

ولقد شاء الشهيد أن يكون مرجعه الأول والأخير هو القرآن الكريم وتأثيره في نفسه ، وكم كان للمفسرين من مراجع وبحوث حجبت عنهم سحر القرآن الكريم وتأثيره في نفوسهم ، ولكنه لم يشأ أن يكون واحداً من هؤلاء الذين تنطفئ ضياء الكلمة القرآنية بين ما يقدمونه للناس من بحوث واهتمامات تخجب عنهم هدى الله وروحانية القرآن الكريم وجماله ، فإذا كان التفسير عنده انطباع وإحساس وشعور فصدر ذلك كله وغايته القرآن الكريم ، القرآن بإعجازه الفنى وقدرته على التأثير الفكرى والوجدانى .

وبعد : فإن وصف هذا الأثر بالندرة فإن هذا الوصف ينبع — في تصورنا — من إخلاص صاحبه الشديد لعقيدة القرآن الكريم وإيمانه الراسخ

رسوخ الجبال الذي جعله يهب حياته للفكر ويقضى معظمها مع القرآن الكريم وحده يتفياً ظلاله ويأنس إليه في وحدته ومحتته ، فجاءت كلماته عن كلمات الله قطعاً من : وأتقاسه تنبض بالحياة والحركة ، ولقد مضى الشهيد فداء كلمة القرآن الكريم ، وفداء دعوته لإحياء الإسلام من جديد حيث لم يعد هناك إلا أمل يناط بالدعوة الإسلامية أن تنقذ البشرية كلها مرة أخرى من الجاهلية ، وأن يتحقق علي يديها ميلاد جديد للإنسان كالميلاد الذي شهدته أول مرة .

سادس عشر : أما تفسير الجواهر الذي حاربه الاستعمار ورأى فيه الخطر كل الخطر في إيقاظه الأمم الإسلامية وتنبيهها إلى ما في كتابها الكريم من كنوز كفيلة بتقدمهم ، والعودة بهم إلى ريادة الأمم من جديد ، فقد تعرض صاحبه حملات ظالمة من بني جلدته ، ولم يدفعها عنه حسن نيته فيما ذهب إليه من هذا الاتجاه العالمي في التفسير حيث رأى السبيل التي سلكها تبعث في الأمة الإسلامية بعثاً جديداً في ميدان العلم ، كما لم يحل دون هذه الحملات الظالمة نداءاته المتكررة وخطاباته للأمة الإسلامية وعلمائها وحكامها التي تفيض بالغيرة والإشفاق والإخلاص ، ومع ذلك قوبل تفسيره في مصر والبلاد العربية بروح المعارضة والإنكار ، فقليل عنه مرة - ما قيل عن غيره من قديم - إن فيه كل شيء إلا التفسير ، حيث يذكر من الفصول المطولة في العلوم المختلفة ما يصد قارئه عما أنزل الله القرآن الكريم لأجله ، ونظر إليه مرة أخرى على أنه مخدر للأمة وملهاة لها عن طريق التقدم الحقيقي . يقدم لها ما يطمئنها إلى أنها سبقت عصرها في كل ما يتناول به الغرب من علوم حديثة .

ولسنا نجد في الرد على ذلك غير هذا التساؤل - في عجب واستنكار -

كيف يجتمع الغيورون على كتاب الله ودينه مع المناهضين لهما والحاقلين عليهما في طريق واحدة ترفع لواء المعارضة والتشنيع على هذا التفسير ؟

أما ما نغمر به هؤلاء الغيورين فهو المسلك الخاص لصاحب التفسير الذي تتحطم على صخرفته حملاتهم الظالمة وغيرتهم المزعومة ، وهو عزله لتفسير النص القرآني وآياته عن سائر البحوث والاستطرادات العلمية التي ملأ بها تفسيره والتي لا يؤيد بها مذهباً علمياً قديماً أو حديثاً — كما يقول — لأن القرآن الكريم أعلى وأعظم ، وأن ما أظهره في تفسيره من موافقات وتطبيقات بين العلم والقرآن الكريم فإنما ليطمئن به قلب المسلم وليعلم أن عمل الله وصنعه لا ينافي كلامه وقوله و « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » ، والله أعلم .

وآخر دعوانا « أن الحمد لله رب العالمين » وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تبعهم ووالاهم إلى يوم الدين .

• • •

ثبت المراجع

سلسلة

آدمز (تشارلز — المستشرق)

١ - الإسلام والتجديد في مصر - طبع القاهرة ١٩٣٥ م ت عباس محمود .

إبراهيم (محمد إسماعيل)

٢ - القرآن والإعجاز العلمي - طبع دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٧٧ م .

إبراهيم (محمد محمود - الدكتور)

٣ - إعجاز القرآن - في علم طبقات الأرض - طبع القاهرة ٤٢ - ٥٧ .

إسماعيل (عبد العزيز - الطيب)

٤ - الإسلام والطب الحديث - طبع القاهرة . د . ت .

إقبال (محمد - الشاعر والفيلسوف والمجدد الباكستاني)

٥ - تجديد التفكير الديني - طبع القاهرة ١٩٦٨ م ت عباس محمود .

أمين (أحمد - الأستاذ الجامعي)

٦ - زعماء الإصلاح في العصر الحديث - طبع القاهرة ١٩٦٥ م .

أمين (عثمان - الدكتور)

٧ - محمد عبده - طبع الحلبي بالقاهرة ١٩٤٤ م .

البخاري (محمد بن إسماعيل - الحافظ الشهير ت ٢٥٦ هـ)

٨ - صحيح البخاري بمحاكية السندى - طبع الحلبي بالقاهرة . د . ت .

البري (عبد الله خورشيد - الدكتور)

٩ - القرآن وعلومه في مصر - طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٠ م .

البغوى (أبو محمد الحسين بن مسعود القراء ت ٦١٥ هـ)

١٠ - معالم التزيل في تفسير القرآن الكريم - طبع التقدم بالقاهرة ١٣٣١ هـ

بلتاجى (محمد - الدكتور)

١١ - بحوث إسلامية في التفسير والحديث وأصول التشريع - طبع الشباب بالقاهرة ١٩٧٤ م .

١٢ - بحوث في الدين والوحي والقرآن - طبع القاهرة ١٩٧٢ م .

بنت الشاطيء (عائشة عبد الرحمن - الدكتورة)

١٣ - تراثنا بين ماضى وحاضر - طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٠ م .

١٤ - التفسير البياني - طبع دار المعارف ١٩٦٠ م .

١٥ - الشخصية الإسلامية - دراسة قرآنية طبع بيروت ١٩٧٣ م .

١٦ - كتابنا الأكبر - محاضرة عامة - طبع القاهرة ١٩٧٢ م .

١٧ - القرآن والتفسير العصري - طبع دار المعارف ١٩٦٩ م .

١٨ - مقال في الإنسان - دراسة قرآنية - طبع دار المعارف ١٩٦٩ م .

١٩ - مقدمة في المنهج - طبع دار المعارف بالقاهرة د . ت .

البهى (محمد - الدكتور)

٢٠ - الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى - طبع القاهرة ١٩٦٠ م .

٢١ - نحو القرآن - طبع وهبة بالقاهرة ١٩٧٦ م .

البهى (أبو بكر أحمد بن الحسين ت ٤٥٨ هـ)

٢٢ - أحكام القرآن للشافعى - طبع القاهرة ١٩٥١ .

البيومى (محمد رجب - الدكتور)

٢٣ - البيان القرآنى - طبع مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٧١ م .

٢٤ - خطوات التفسير البياني - طبع مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٧١ .

التهاوى (محمد بن على ت ١١٥٨ هـ)

٢٥ - كشف اصطلاحات الفنون - طبع المؤسسة المصرية بالقاهرة د. ت.

الجارى (عبد المتعال - الكاتب)

٢٦ - شطحات مصطفى محمود فى تفسيراته العصرية - طبع الاعتصام
بالقاهرة ١٩٧٦ م .

جاويش (عبد العزيز)

٢٧ - أثر القرآن فى تحرير العقل البشرى - طبع القاهرة ١٩٢٨ م .

جريشة (على - المستشار ، بالاشتراك مع محمد الزريق)

٢٨ - أساليب الفزو الفكرى - طبع الاعتصام بالقاهرة ١٩٧٧ م .

جمال (أحمد محمد)

٢٩ - مع المفسرين والكتاب - طبع القاهرة ١٩٥٤ م .

الجندي (أنور - الكاتب)

٣٠ - الإسلام فى وجه التغريب - طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
بالقاهرة ١٩٦٥ م .

٣١ - تراجم الأعلام المعاصرين - طبع الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٧٠ م .

٣٢ - الكتاب المعاصرون - أضواء على حياتهم - طبع الرسالة بالقاهرة ١٩٥٧ م .

٣٣ - محمد فريد وجدى - طبع الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٧٤ م .

جوستاف لوبون (المستشرق) .

٣٤ - حضارة العرب - طبع الحلبي بالقاهرة د . ت - عادل زعيتز .

جولد تسيمر (اجينس - المستشرق المجرى اليمودى)

٣٥ - مذاهب التفسير الإسلامى - طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٥٥ م .

ت عبد الحليم النجار .

جوهري (طنطاوى - الأستاذ بدار العلوم)

٣٦ - الجواهر في تفسير القرآن الكريم طبع الحلبي ١٣٥٠ هـ .

جيب (١٠٥٠ ر - المستشرق)

٣٧ - الاتجاهات الحديثة في الإسلام - طبع لبنان ١٩٦١ م .
ت الأساتذة الجامعيين .

حاجي خليفة (ت ١٠٦٧ هـ)

٣٨ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - طبع استانبول ١٩٤١ م

حجازي (عبد محمود - الشيخ)

٣٩ - التفسير الواضح - طبع القاهرة ١٩٧٢ م .

٤٠ - الوحدة الموضوعية - طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٧٠ م .

ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي بن محمد ت ٨٥٢ هـ) .

٤١ - تهذيب التهذيب - طبع حيدر آباد ١٣٢٥ هـ .

حسين (عبد كامل - الدكتور) .

٤٢ - الذكر الحكيم - طبع النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٧١ م .

حمزة (عبد اللطيف - الدكتور)

٤٣ - الحركة الفكرية في العصرين الأيوبي والمملوكي - طبع القاهرة د.ت

حنفي أحمد

٤٤ - معجزة القرآن في وصف الكائنات طبع القاهرة ١٩٥٤ م .

الخطيب (عبد الغنى)

٤٥ - أضواء من القرآن - طبع الفتح بدمشق ١٩٧٠ م .

الخطيب (عبد الكريم)

٤٦ - التفسير القرآني للقرآن - طبع دار الفكر العربي بالقاهرة
١٩٦٧ م .

٤٧ - الله ذاتاً وموضوعاً - طبع القاهرة سنة ١٩٧٢ م .

خلاف (عبد المنعم محمد)

٤٨ - المادية الإسلامية وأبعادها - طبع دار المعارف د . ت

خلاف (عبد الوهاب - الأستاذ الجامعي)

٤٩ - نور من القرآن الكريم - طبع دار الكتاب العربي ١٩٤٨ م .

خلف الله (محمد أحمد - الدكتور)

٥٠ - الفن القصصي في القرآن الكريم - طبع القاهرة ١٩٥٧ م .

خلف الله (محمد خلف الله أحمد - الدكتور)

٥١ - الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة - طبع النهضة بالقاهرة ١٩٥٥ م .

خليل (سيد أحمد - الدكتور)

٥٢ - دراسات في القرآن - طبع دار المعارف ١٩٧٢ م .

٥٣ - نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن - طبع الإسكندرية ١٩٥٤ م .

الخلوي (أمين - الأستاذ الجامعي)

٥٤ - المجددون في الإسلام - طبع دار المعرفة بالقاهرة ١٩٦٥ م .

٥٥ - مناهج تجديد في النحو والبلاغة والأدب والتفسير .

طبع دار المعرفة بالقاهرة ١٩٦١ م .

٥٦ - من هدى القرآن - طبع دار المعرفة بالقاهرة ١٩٥٩ م .

الداوودي (محمد بن علي بن أحمد ت ٩٤٥ هـ) .

٥٧ - طبقات المفسرين طبع القاهرة ١٩٧٢ م تحقيق علي محمد عمر .

دراز (محمد عبد الله - الدكتور)

٥٨ - دستور الأخلاق في القرآن الكريم - طبع الكويت ولبنان ١٩٧٣ م
ت . عبد الصبور شاهين .

٥٩ - الدين - طبع العالمية بالقاهرة ١٩٥٢ م .

٦٠ - مدخل إلى القرآن الكريم - طبع دار القرآن بالكويت ١٩٧١ م .
ت محمد عبد العظيم .

٦١ - النبأ العظيم - نظرات جديدة في القرآن الكريم -
طبع السعادة بالقاهرة ١٩٦٠ م .

الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد ت ٧٤٨ هـ)

٦٢ - تذكرة الحفاظ - طبع حيدر آباد ١٣٣٣ هـ .

الذهبي (محمد حسين - الشيخ)

٦٣ - التفسير والمفسرون - طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٦١ م .

الرافعي (مصطفى صادق - الكاتب الأديب)

٦٤ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - طبع لبنان ١٩٧٣ م .

٦٥ - رسائل الرافعي طبع ١٩٥٠ م . جمع وتحقيق محمد أبو رية .

رضا - (محمد رشيد - المفسر المجدد)

٦٦ - تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار) -

طبع المنار بالقاهرة ١٣٤٦ هـ

٦٧ - الوحي المحمدي - طبع المنار بالقاهرة ١٣٥٢ هـ

الزر كشي (بدر الدين محمد بن عبد الله ت ٥٧٩٤ هـ)

٦٨ - الزمان في علوم القرآن - طبع الحلبي بالقاهرة ١٩٥٧ م .
تحقيق محمد أبو الفضل .

زكي نجيب محمود

٦٩ - ثقافتنا في مواجهة العصر - طبع دار الشروق بالقاهرة ١٩٧٦ م

السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي ت ٥٧٧١ هـ)

٧٠ - طبقات الشافعية - طبع القاهرة ١٣٢٤ هـ .

سليمان (أحمد محمود)

٧١ - القرآن والعلم - طبع القاهرة د . ت .

السمان (محمد عبد الله - الشيخ)

٧٢ - نحن والقرآن - طبع القاهرة ١٩٦٤ م .

سيد الأهل (عبد العزيز) .

٧٣ - من إشارات العلوم في القرآن - طبع دار النهضة بلبنان ١٩٧٢ م .

السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر ت ٥٩١١ هـ) .

٧٤ - الإنفاق في علوم القرآن - طبع القاهرة ١٣٥٤ هـ .

٧٥ - أسرار ترتيب القرآن - طبع الاعتصام ١٩٧٦ م .

تحقيق عبد القادر عطا .

٧٦ - حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة - طبع القاهرة

١٣٢٧ هـ .

٧٧ - طبقات المفسرين - طبع ليدن ١٨٣٩ م .

شافعى (رضوان)

٧٨ - التوفيق العملي بين الحضارة والإسلام - طبع المنار ١٩٢٥ م .

شحاته (عبد الله محمود - الدكتور)

٧٩ - من مع الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم -

طبع المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة ١٩٦٣ م .

الشرابصى (أحمد - الدكتور)

٨٠ - قصة التفسير - طبع وزارة الثقافة بالقاهرة سلسلة المكتبة الثقافية .

الشرقاوى (عفت محمد - الدكتور)

٨١ - الفكر الدينى فى مواجهة العصر - طبع الشباب بالقاهرة ١٩٧٦ م .

شريف (محمد إبراهيم)

٨٢ - البغوى الفراء وتفسيره للقرآن الكريم -

مخطوط بكلية دار العلوم ١٩٧٣ م .

شلتوت (محمود - شيخ الأزهر الأسبق)

٨٣ - الإسلام عقيدة وشريعة - طبع دار القلم د . ت .

٨٤ - إلى القرآن الكريم - طبع القاهرة د . ت .

٨٥ - تفسير القرآن الكريم - طبع دار الشروق ١٩٧٤ م .

شيخ أمين (بكرى)

٨٦ - التعبير الفنى فى القرآن الكريم - طبع دار الشروق بالقاهرة .

ضيف (شوقى - الدكتور)

٨٧ - سورة الرحمن وسور قصار - طبع دار المعارف ١٩٧١ م .

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ت ٣١٠ هـ)

٨٨ - جامع البيان - طبع القاهرة ١٣٢٣ هـ .

الطبري (مصطفى محمد الحديدي - الشيخ)

٨٩ - اتجاه التفسير في العصر الحديث - طبع مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٧٥ م .

عابدين (عبد المجيد - الدكتور)

٩٠ - لمحات من تاريخ الحياة الفكرية المصرية - طبع القاهرة ١٩٦٤ م .

ابن عاشور (محمد الفاضل - القاضي التونسي)

٩١ - التفسير ورجاله طبع مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٧٠ م .

عبد الباقي (محمد فؤاد)

٩٢ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - طبع الشعب د ت .

ابن عبد الحكم (عبد الله - المؤرخ ت ٢٥٧ هـ)

٩٣ - فتوح مصر - طبع ليدن ١٩٢٠ م .

عبد الجواد (محمد)

٩٤ - تقويم دار العلوم - طبع القاهرة ١٩٦٠ .

عبد (محمد إسماعيل - الدكتور)

٩٥ - موقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة - مخطوط
بكلية دار العلوم ١٩٥٧ .

العدوي (إبراهيم أحمد - الدكتور)

٩٦ - محمد رشيد رضا - طبع وزارة الثقافة بالقاهرة - سلسلة
أعلام العرب .

عرجون (محمد الصادق - الشيخ)

٩٧- القرآن العظيم - هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين - طبع
الكتبات الأزهرية بالقاهرة ١٩٦٦ م .

العقاد (عباس محمود - المفكر الكبير)

٩٨- الإسلام في القرن العشرين - طبع بيروت ١٩٦٩ م .

٩٩- الإنسان في القرآن الكريم - طبع الهلال بالقاهرة د . ت .

١٠٠- التفكير فريضة إسلامية - طبع دار الهلال بالقاهرة د . ت .

١٠١- الفلسفة القرآنية - طبع دار الإسلام بالقاهرة ١٩٧٣ م .

١٠٢- ما يقال عن الإسلام - طبع دار العروبة ١٩٦٢ م .

١٠٣- محمد عبده - وزارة الثقافة بالقاهرة ١٩٦١ م .

١٠٤- المرأة في القرآن الكريم - طبع دار الإسلام بالقاهرة ١٩٧٣ م .

عياد (محمد شكرى - الدكتور) .

١٠٥- من وصف القرآن ليوم الدين والحساب - مخطوط بجامعة القاهرة

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد - حجة الإسلام ت ٥٥٥ هـ) .

١٠٦- إحياء علوم الدين - طبع دار الشعب بالقاهرة د . ت .

الغزالي (محمد - الشيخ الداعية)

١٠٧- نظرات في القرآن الكريم طبع الخانكي بالقاهرة د . ت .

الغمراوي (محمد أحمد - الدكتور)

١٠٨- الإسلام في عصر العلم - طبع السعادة بالقاهرة ١٩٧٣ م .

قاسم (محمود - عميد دار العلوم الأسبق)

١٠٩- الإسلام بين أمسه وغده - طبع الأنجلو المصرية بالقاهرة د . ت .

القاسمي (محمد جمال الدين - علامة الشام ت ١٩١٤ م)

١١٠ - محاسن التأويل - طبع الحلبي بالقاهرة ١٩٥٧ م .

القرضاوى (يوسف الدكتور) .

١١١ - الحل الإسلامى فريضة وضرورة - طبع وهبة بالقاهرة ١٩٧٧ م .

قطب (سيد - المفكر الإسلامى الشهيد)

١١٢ - التصوير الفنى فى القرآن الكريم - طبع دار الشروق د . ت

١١٣ - العدالة الاجتماعية فى الإسلام - طبع دار الشروق بيروت ١٩٧٤ م .

١١٤ - فى ظلال القرآن الكريم - طبع دار الشروق بيروت ١٩٧٥ م .

١١٥ - مشاهد القيامة فى القرآن الكريم - طبع القاهرة د . ت .

١١٦ - نقد مستقبل الثقافة فى مصر طبع الدار السعودية للنشر ١٩٦٩ م .

ابن كثير (أبو الفدا إسماعيل بن عمرو - الحافظ المؤرخ

ت ٥٧٧٤ هـ)

١١٧ - تفسير القرآن العظيم طبع المنار بالقاهرة ١٩٤٣ م .

كشك (محمد جلال - السكاتب)

١١٨ - الغزو الفكرى - طبع المختار الإسلامى بالقاهرة سنة ١٩٧٥ م .

مالك بن نبي (المفكر الجزائى) .

١١٩ - الإسلام ومشكلات الحضارة - طبع القاهرة د . ت عبد الصبور شاهين .

١٢٠ - تأملات فى المجتمع العربى - طبع الدار العربية سنة ١٩٦١ م .

١٢١ - الظاهرة القرآنية - طبع القاهرة سنة ١٩٥٧ م . ت عبد الصبور شاهين .

- ١٢٢ - نظرة في الإعجاز - طبع دار العروبة سنة ١٩٦١ م .
١٢٣ - وجهة العالم الإسلامي - طبع القاهرة سنة ١٩٥٩ م . ت
عبد الصبور شاهين .

- المحتسب (عبد المجيد عبد السلام - الدكتور)
١٢٤ - اتجاهات التفسير في العصر الحديث - طبع دار الفكر ببيروت
سنة ١٩٧٣ م .

- محمد أسد (ليوبولد فايس)
١٢٥ - الإسلام على مفترق الطرق - طبع بيروت سنة ١٩٦٢ م . ت عمر فروخ .

- محمد عبده (الإمام المصلح ت ١٩٠٥ م)
١٢٦ - الإسلام والنصرانية - طبع صبيح بالقاهرة سنة ١٩٥٤ م .
١٢٧ - الأعمال الكاملة للإمام عبده - طبع بيروت سنة ١٩٧٢ م تحقيق

محمد عمارة

- ١٢٨ - تفسير جزء عم - طبع الشعب بالقاهرة د . ت .
١٢٩ - تفسير سورة الفاتحة - طبع الشعب بالقاهرة سنة ١٣٨٢ هـ .
١٣٠ - رسالة التوحيد - طبع المنار بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ .

المراغى (أحمد مصطفى)

- ١٣١ - تفسير المراغى - طبع الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٦٩ م .

مصطفى محمود (الكاتب الطبيب)

- ١٣٢ - القرآن محاولة لفهم عصري - طبع دار الشروق ببيروت د . ت .

المغربى (عبد القادر - الشيخ)

- ١٣٣ - تفسير جزء تبارك - طبع الشعب بالقاهرة د . ت .

المودودي (أبو الأعلى - المفكر الباكستاني)

- ١٣٤ - المبادئ الأساسية في فهم القرآن - طبع القاهرة د. ت .
١٣٥ - موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه - طبع دار الفكر بلبنان
سنة ١٩٦٨ م .

١٣٦ - نحن والحضارة الغربية - طبع دار الفكر بالقاهرة د. ت .

ناصر (مصطفى - الدكتور)

١٣٧ - نظرية المعنى في النقد العربي - طبع دار القلم بالقاهرة سنة ١٩٦٥ م .

النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد المرادي ت ٣٣٨ هـ) .

١٣٨ - الناسخ والمنسوخ - طبع القاهرة سنة ١٩٢٣ م .

الندوي (أبو الحسن)

١٣٩ - ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين - طبع القاهرة سنة ١٩٧٧ م .

نصر (سيد حسين - الفيلسوف الإيراني المعاصر)

١٤٠ - الإسلام - أهدافه وحقائقه - طبع المتحدة بيروت سنة ١٩٧٤ م .

نوفل (عبد الرزاق - الدكتور)

١٤١ - بين الدين والعلم - طبع القاهرة د. ت .

١٤٢ - القرآن والعلم الحديث - طبع القاهرة الثانية د. ت .

وجدي (محمد فريد - الكاتب المجدد)

١٤٣ - المدينة والإسلام - طبع القاهرة الثانية د. ت .

١٤٤ - المصحف المفسر - طبع الشعب بالقاهرة د. ت .

١٤٥ - مقدمة المصحف المفسر - طبع الشعب بالقاهرة سنة ١٩٧٧ م .

ياقوت الحوي (أبو عبد الله - المؤرخ الأديب ٦٢٦ هـ) .

١٤٦ - معجم الأدباء - طبع القاهرة سنة ١٩٣٦ م .

دوريات :

- ١ — الثقافة عددى نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٧٥ م .
- ٢ — دائرة المعارف الإسلامية — التعليق على مادة تفسير .
- ٣ — الرسالة عددى ٤٦٢ سنة ١٩٤٢ م ، ١٦٤ / ٧ / ١٩٣٤ م .
- ٤ — العروة الوثقى العدد الأول .
- ٥ — الهلال — فبراير سنة ١٩٧٧ م .

محتوى الكتاب وموضوعاته

| الموضوع | رقم الصفحة |
|---|------------|
| الإهداء | ١ |
| المقدمة | ج - ١ |
| « الباب الأول » | |
| تمهيدات على طريق الدراسة | ١٤٢ - ١ |
| الفصل الأول (مصطلحات وقضايا تفسيرية) | ٦٨ - ٣ |
| المبحث الأول : نشاط مصر التفسيري للنصوص الدينية | ٣١ - ٥ |
| — روح التدين وطبيعته عند المصريين القدماء | ٥ |
| — تفسير المصريين للنصوص الدينية القديمة | ٨ |
| — نشاط مصر التفسيري للقرآن الكريم حتى العصر الحديث | ١٣ |
| المبحث الثاني : الغزو الفكرى وأثره فى حياة المصريين | |
| وتفسيرهم للقرآن الكريم | ٦٢ - ٣٢ |
| — مراحل الغزو الفكرى ووسائله وشعاراته | ٣٢ |
| — موقف العلماء والمفسرين من الغزو الفكرى | ٤٦ |
| — التجديد التفسيرى بين الأصالة والعصرية | ٥٢ |
| المبحث الثالث : بين الاتجاه والمنهج والمراد بكل منهما | ٦٨ - ٦٣ |
| الفصل الثانى (التفسير المصرى الحديث عند الدارسين) | ١٤٢ - ٦٩ |
| المبحث الأول : التفسير المصرى الحديث فى دراسات المستشرقين | ١٠٠ - ٧١ |
| — مقدمة | ٧١ |

| الموضوع | رقم الصفحة |
|--|------------|
| ١ - « جولد تسبير » في كتابه : مذاهب التفسير الإسلامى | ٧٦ |
| ٢ - « ج جوميه » ودراسته عن تفسيرى المنار والجواهر | ٨٣ |
| (أ) « ج جوميه » في كتابه : تفسير المنار | ٨٤ |
| (ب) « ج جوميه » في كتابه : الشيخ طنطاوى وتفسيره | |
| الجواهر | ٩٠ |
| ٣ - « ج بالجون » في كتابه : تفسير القرآن فى العصر الحديث | ٩٥ |
| المبحث الثانى : التفسير المصرى الحديث فى دراسات المسلمين | ١٠١ - ١٤٢ |
| ١ - التفسير والمفسرون للشيخ محمد حسين الذهبى | ١٠١ |
| ٢ - اتجاه التفسير فى العصر الحديث للشيخ مصطفى محمد الطير | ١١٩ |
| ٣ - الفكر الدينى فى مواجهة العصر - عفت محمد الشرقاوى | ١٢٧ |
| ٤ - بعض الأعمال الجزئية المتنوعة | ١٣١ |
| (أ) منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم - | |
| عبدالله شحاته | ١٣١ |
| (ب) التفسير ورجاله - محمد الفاضل بن عاشور | ١٣٣ |
| (ج) اتجاهات التفسير فى العصر الحديث - عبد المجيد المحتسب | ١٣٧ |
| « الباب الثانى » | |
| التجديد التفسيرى وبذوره فى مدرسة المنار | ١٤٣ - ٣٠٤ |
| الفصل الأول (التجديد التفسيرى) | ١٤٥ - ٢٤٤ |
| المبحث الأول : التجديد الدينى وما يلابسه من مفاهيم | ١٤٧ - ١٨٦ |
| — صعوبة التجديد بعامة | ١٥٣ |
| — خاصية الإسلام فى التجديد | ١٥٥ |
| — ضرورة التجديد | ١٦٣ |
| — التجديد الدينى فى اقتراح عملى | ١٦٧ |

| | |
|-----------|---|
| ١٧١ | — مفاهيم متداخلة في التجديد الديني |
| ٢١١ - ١٨٧ | المبحث الثاني : التجديد التفسيري - حقيقته وجوانبه |
| ١٩١ | — لماذا التجديد ؟ |
| ١٩٤ | — حقيقة التجديد التفسيري |
| ١٩٩ | — جوانب التجديد التفسيري |
| ٢٤٤ - ٢١٣ | المبحث الثالث : مشروعية التجديد التفسيري - أسسه ومسوغاته |
| ٣٠٤ - ٢٤٥ | الفصل الثاني (بذور التجديد الفكرية والمنهجية في مدرسة المنار) |
| | « الباب الثالث » |
| ٣٠٥ - ٧٢٧ | اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر |
| ٤٨٧ - ٣٠٧ | الفصل الأول (الاتجاه الهدائي) |
| ٤٢٤ - ٣٠٩ | المبحث الأول : قضايا الاتجاه الهدائي |
| ٣٠٩ | — تمهيد : فكرة الهداية القرآنية وموقعها عند المفسرين |
| ٣٣٢ | ١ - الاجتهاد ونقض التقليد |
| ٣٤٣ | ٢ - السياسة والوطن |
| ٣٦٧ | ٣ ، ٤ - قضيتا العلم والحرية |
| ٤٠١ | ٥ - قضية الاقتصاد الإسلامي |
| ٤٨٧ - ٤٢٥ | المبحث الثاني : أهم محاولات الاتجاه الهدائي |
| ٤٢٦ | (١) من المنهج التقليدي الموضوعي |
| ٤٢٦ | — تفسير القرآن الكريم - الشيخ محمود شلتوت |
| ٤٥٢ | (ب) من المنهج الموضوعي |
| ٧٦٥ | |

- ٤٥٢ تمهيد : حول الوحدة الموضوعية والمنهج الموضوعي
- ٤٥٥ ١ - دستور الأخلاق في القرآن الكريم - محمد عبد القدراز
- ٤٦١ ٢ - المرأة في القرآن الكريم - عباس العقاد
- ٤٦٦ (ج) من منهج المقال التفسيري
- ٤٦٨ ١ - الدنيا في نظر القرآن الكريم - محمد فريد وجدي
- ٤٧٣ ٢ - فلسفة الفرائض والعبادات - عباس العقاد
- ٤٧٩ ٣ - من رد الإمام على « ريتان » حول رأيه في الإسلام
- ٤٨٣ ٤ - مقال في الإنسان ... وجدل في البحث - بنت الشاطي
- ٦٢٣ - ٤٨٩ الفصل الثاني (الاتجاه الأدبي)
- ٥٦٨ - ٤٩١ المبحث الأول : قضايا الاتجاه الأدبي
- ٤٩١ ١ - الدعوة إلى الاتجاه الأدبي - أسس ونقد
- ٥٤١ ٢ - قضية الإعجاز القرآني
- ٥٥٣ ٣ - الإعجاز القرآني والتفسير النفسي
- ٦٢٣ - ٥٦٩ المبحث الثاني : أهم محاولات الاتجاه الأدبي
- ٥٦٩ (١) من المنهج التقليدي
- ٥٦٩ ١ - في ظلال القرآن - سيد قطب
- ٥٩٥ ٢ - التفسير البياني - بنت الشاطي
- ٦١١ (ب) من المنهج الموضوعي
- ٦١١ - العفو في الإسلام - مهدي علام
- ٦١٦ (ج) من منهج المقال التفسيري
- ٦١٦ ١ - من أسرار النظم والإعجاز القرآني - مصطفى الرافعي
- ٦٢١ ٢ - الشرك في كتاب الذكر الحكيم - محمد كامل حسين

| الموضوع | الصفحة |
|---|-----------|
| الفصل الثالث (الاتجاه العلمى) | ٦٢٥ - ٧٢٧ |
| المبحث الأول . قضايا الاتجاه العلمى | ٦٢٧ - ٧٠٠ |
| - تمهيد : بين الدين والعلم والزعم بتعارضهما | ٦٢٧ |
| - قضية القضايا : تفسير القرآن بالعلم والعلم بالقرآن | ٦٤٤ |
| - التفسير العلمى : ضوابط وقواعد وإيضاح | ٦٧٦ |
| - لماذا الإعجاز العلمى ؟ | ٦٩٢ |
| المبحث الثانى : أم محاولات الاتجاه العلمى | ٧٠١ - ٧٢٧ |
| (ا) من المنهج التقليدى | ٧٠١ |
| - الجواهر فى تفسير القرآن - طنطاوى جوهرى | ٧٠١ |
| (ب) من المنهج الموضوعى | ٧١٧ |
| - الجبال والقيامة فى القرآن الكريم - محمد الغمراوى | ٧١٧ |
| (ج) من منهج المقال التفسيرى | ٧٢٣ |
| - سكينه النفس - عبد الرزاق نوفل | ٧٢٣ |
| خاتمة الدراسة ونتائجها | ٧٢٩ - ٧٤٨ |
| مراجع الدراسة ومصادرها | ٧٤٩ - ٧٦٢ |
| محتوى الكتاب وموضوعاته | ٧٦٣ - ٧٦٧ |